INHOUD.

Bijdragen: Blz.

Mededeelingen:

Boekbesprekingen:

Eenige grepen uit de moderne Apologie van den Islam

door

Dr. H. KRAEMER.

I

Inleiding.

Wij laten in hetgeen hieronder geboden zal worden de eeuwenoude controverse tusschen Islam, Jodendom en Christendom geheel ter zijde. In onzen tijd trouwens bewandelt de controverse tusschen Islam en Christendom in veel opzichten weer nieuwe banen, belangrijk afwijkend van de eeuwenlang betredene [1]), hetwelk een aparte behandeling zou vereischen.

[1]) Vgl. *The Moslem World of to-day*, edited by Dr. JOHN R. MOTT p. 305 v v., het artikel van A. JEFFERY over: *New Trends in Moslem Apologetic*, en: *Moslem World*, January 1925.

Het Moslimsche apologetische standaardwerk der vorige eeuw b.v., de *Iẓhār al-ḥaḳḳ* van RAHMAT ALI, beschrijft den profeet als den wonderdoenden middelaar. Ter wederlegging van het Christendom spelen bij hem de tegenstrijdige teksten in den Bijbel een groote rol; evenzoo de vele teksten in het O. en N. T., die de komst van Muḥammad heeten aan te kondigen. Tegenwoordig wordt over wonderen en middelaarschap geheel gezwegen. Muḥammad wordt thans bij voorkeur voorgesteld als de „all-round man", wiens karakter voorbeeldig was. (Vgl. b. v. KHWAJA KAMAL UD-DIN's: *The ideal Prophet*). De tegenstrijdige teksten en de „Messiaansche" profetieën met betrekking tot Muḥammad laat men thans liggen. In stede daarvan worden de gegevens van de historische kritiek gebruikt om aan te toonen dat het N. T. onbetrouwbaar is. In het bijzonder doen de theorieën van sommige godsdiensthistorici, die het Christendom als een vrucht der syncretistische mysteriën-religies verklaren, groot opgeld om het heidensch karakter van het Christendom aan de kaak te stellen.

Syed Ameer Ali verdedigde in 1878 de polygamie van den profeet met een beroep op de ongeordende maatschappij dier dagen, zoodat de

Bij de behandeling van ons onderwerp willen wij ons echter bepalen tot het conflict Islam en Cultuur of Openbaring en Rede, zooals dat in de geschiedenis van den Islam eenige keeren gesteld is geworden en zooals het in den tegenwoordigen tijd aan de orde is door het samentreffen van de wereld van den Islam en de „Westersche" cultuur.

Het is echter van belang om het begrip apologie eerst wat nader te omschrijven. Hetgeen daartoe noopt is dat in de praktijk apologie en polemiek telkens twee verschillende aangezichten van één zaak zijn, waarbij in het eerste geval de defensieve toon, in het andere geval de agressieve toon overheerscht. In beide gevallen is het doel de waarheid en algenoegzaamheid van een bepaalde religie of wereldbeschouwing aan te toonen. In het geval der polemiek geschiedt dit door de pertinente onwaarheid en ongenoegzaamheid der bestreden religie(s) of wereldbeschouwing(en) in het licht te stellen. Wanneer b.v. een jonge zelfbewuste religie doelbewust rekenschap van haar beteekenis gaat afleggen tegenover de reacties der buitenwereld, springt van zelf deze verbinding van apologie en polemiek naar voren. Muḥammad's gepassionneerde discussie met de Mekkanen over de opstanding en de *širk* zijn daar een duidelijk voorbeeld van. Tegenover het scepticisme der

---

profeet deze vrouwen huwde om ze te beschermen. De Salafitische School daarentegen heeft op voorgang van Muḥammad 'Abduh steeds naar voren gebracht dat de eigenlijke bedoeling van den Koran de monogamie is, daar de voorwaarde voor de polygamie in den Koran „indien gij rechtvaardig met haar kunt omgaan" menschelijke kracht te boven gaat. Sinds de wereldoorlog het sexueele vraagstuk en de vrouwenkwestie weer in een heel ander licht plaatste, wordt de polygamie echter weer verdedigd als een bewijs van het juiste begrip van den Islam voor de eischen der menschelijke natuur, waardoor hij alleen in staat is deze vraagstukken op te lossen. De polygamie van den profeet wordt nu verdedigd met de „all-round man"-theorie, n.l. hij wilde daardoor demonstreeren hoe men met verschillende vrouwentypen moet omgaan. Zoo zouden meer voorbeelden te noemen zijn om te illustreeren dat in onzen bewogen tijd de richting der polemiek en der apologie zeer onder invloed staat van de periodiek-heerschende tijd-ideeën. Het wezenlijke gehalte kan daarom niet groot zijn.

Mekkanen, die de opstanding van vergane lichamen een absurditeit achtten (vgl. b.v. S. 56:47: „Zullen wij werkelijk, nadat wij gestorven zijn en tot stof en beenderen zijn geworden, weer opgewekt worden?"), stelde Muḥammad de verwijzing naar Gods scheppingsmacht en het wonder van het ontstaan des levens. (Vgl. b.v. S. 56:57 v.v.: „Wij hebben u geschapen, en wilt gij ons toch niet voor waar houden in deze zaak? Gij kent toch het sperma, dat gij van u geeft? Hebt gij dat geschapen of zijn Wij de Schepper ervan?") Dit is echte apologie, verdediging door naar dieper verklaring te wijzen. Muḥammad's vragen en verwijzen is een vermaan om de oogen te openen voor de waarheid, die absurd lijkt, maar redelijker is dan het triviale realisme van gemakzuchtige Mekkaansche scepsis. In zijn discussie echter over de eenigheid van Allah tegenover de veelheid van goden voelt Muḥammad zich zegevierend de meerdere in cultureel en moreel opzicht. De absurditeit is in dit geval duidelijk aan den kant der Mekkanen. (Vgl. b.v. S. 21:22: „Wanneer in hemel of aarde goden buiten Allah waren, voorwaar hemel en aarde zouden beide te gronde gaan".) Dit is echte polemiek.

In den loop der geschiedenis heeft men in den Islam de polemiek druk beoefend. Goldziher spreekt zelfs [1]) van den eminent polemischen aard der Arabieren, waardoor *djidāl* (controvers) een Moslimsche eigenschap is geworden. Deze polemische aard is m. i. niet zoozeer een specifiek Arabische trek als wel één der kenmerken van een bepaald psychisch en cultureel stadium, waarin sterke emotionaliteit en een naïef rationalisme samengaan. In onze Middeleeuwen vertoont zich deze geaardheid evengoed in de vele „refutationes", de aequivalent van den Moslimschen *radd*. Bij de Moslimsche volken treden bovendien nog eenige versterkende factoren op. De Islam heeft bij zijn geboorte meegekregen de principieele en op concrete punten vastgelegde controverse met Jodendom en Christendom. Muḥammad's behoefte aan

[1]) Z. D. M. G. Bd. 32 (1878) p. 341, het artikel: *Ueber Muhammedanische Polemik gegen Ahl al-Kitāb.*

vindicatie van zijn openbaring tegenover de andere openbaringsreligies is daarvan de oorzaak. De scholastische ontwikkeling van den Islam in de volgende eeuwen heeft het polemisch instinct nog nieuw voedsel toegevoerd, daar de scholastiek leeft uit de rationalistische overtuiging dat het mogelijk is het onwederlegbare weten tegenover de wederlegbare meening te demonstreeren (επιστημη tegenover δοξα, of *'ilm* tegenover *ẓann*). Het is daarom ook geen wonder dat Goldziher in zijn zooeven geciteerd artikel de polemische literatuur een niet „unwichtiger Zweig der Arabischen Literatur" noemt [1]).

Polemiek en apologie blijken dus zeer nauw verbonden te zijn en daarom meestal gecombineerd voor te komen. Fritsch zegt dan ook in de „Einleitung" van zijn nauwkeurige studie: *Islam und Christentum im Mittelalter*: „Polemik ist hier im weiteren Sinne zu verstehen, d.h. mit Einschlusz der Apologetik, da ja beide gewöhnlich literarisch ineinander übergehen" [2]). Toch, al gaan ze psychologisch en literair veel samen, daar de strijdpositie de afwisseling van aanval en verdediging vanzelf inhoudt, apologie in eigenlijken zin is toch zeer onderscheiden van polemiek. Echte polemiek wordt geboren uit een gevoel van meerderheid, uit de behoefte den tegenstander te verslaan. Ze blaakt van strijdlust. Apologie treedt gewoonlijk op in tijden van crisis, als een andere geestesmacht zegevierend

---

[1]) Veel nuttig materiaal over de Moslimsche polemiek tegen Christendom en Jodendom vindt men in Goldziher's artikel, in een artikel van M. SCHREINER: *Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern*, in Z. D. M. G. Bd 42 p. 591 v. v. en in M. STEINSCHNEIDER's *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache, zwischen Muslimen, Christen und Juden*, nebst Anhängen verwandten Inhalts. Mit Benutzung handschriftlicher Quellen. 1877.

Het is onmogelijk een volledig overzicht te geven van de plaatsen, artikelen en boeken, waar men over dit onderwerp stof kan vinden. De voornaamste publicatie, die den laatsten tijd verschenen is en op Arabische bronnen steunt, is die van ERDMANN FRITSCH: *Islam und Christentum im Mittelalter*, Beitrage zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache. 1930.

[2]) o. c. p. 3.

concurreerend optreedt met de aanspraak op universeeler en redelijker waarheid. Apologie wordt onwillekeurig de rechtvaardiging van het geloof voor de rechtbank der rede. De aanraking met Hellenistische filosofie en wetenschap werd voor den Islam zulk een crisispunt. De Moslimsche *kalām* is in den kern der zaak een verhulde apologie van den Islam, een onbevredigende *harmoniseering* van geloof en rede, waarbij beide meestal ernstig te kort komen.

Weer anders wordt het probleem van de verhouding van geloof en denken bij de Moslimsche filosofen gesteld. De „falasifa" werden steeds diep gewantrouwd door de geloovigen. Grieksch autonoom en Moslimsch aan den Koran gebonden denken gingen moeilijk samen. Daarvan is Ibn Rušd (+ 1198) het duidelijkste voorbeeld. De aanval van Ghazālī op de filosofen, bij wie hij de aanwezigheid van bedekte *kufr* suggereerde, bracht Ibn Rušd tot zijn *Tahāfut al-tahāfut.* De strijd, waarvan deze grootste Arabisch-schrijvende Aristoteles-commentator vooral in de Christelijke scholastiek het middelpunt geworden is, is het beste bewijs hoe moeilijk geloof en rede in de geschiedenis elkaar vinden. Als afzonderlijk hoofdstuk der Middeleeuwsche geestesgeschiedenis kennen wij den strijd over het Averroïsme en de twee waarheden. Léon Gauthier heeft aan Ibn Rušd's houding tegenover het geloof een afzonderlijke studie gewijd [1]). Asín y Palacios kwam op grond van een vergelijking tusschen Averroës en Thomas Aquinas tot de conclusie, dat de laatste sterk onder invloed van den eerste stond, en dat beiden het standpunt innemen: ratio fide perficitur. Gauthier analyseert in zijn zooeven genoemd boek het geschrift, dat Ibn Rušd zelf aan de kwestie gewijd heeft: *Kitāb faṣl al-maḳāl wa taḳrīr mā bajn al-šarī'a wal-ḥikma min al-ittiṣāl.* Hij komt tot een geheel andere conclusie dan Palacios, n.l. volgens Ibn Rušd schenkt alleen de filosofie de volle en algenoegzame waarheid. Ze kan slechts

---

[1]) *La théorie d'ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie,* 1909. Zie ook M. HORTEN: *Texte zu dem Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam,* 1913.

het bezit van een élite zijn, die zich moet hoeden haar inzichten gemeengoed te maken. Vrijheid van denken is voor de filosofen geboden. Voor de massa echter is blinde aanname van de godsdienstige autoriteit noodzakelijk. In symbolischen en minder-volmaakten vorm vindt men in den openbaringsgodsdienst, wat de filosofie volmaakt en adaequaat bezit. De openbaring is echter sociaal gesproken nuttig en onontbeerlijk. Goethe's bekende regelen: „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, der hat auch Religion. Wer diese beide nicht besitzt, der habe Religion", passen op Ibn Rušd's opvatting van de verhouding van wijsbegeerte en godsdienst.

In dit conflict tusschen geloof en rede, of tusschen den Islam als positieven godsdienst en het Helleensche denken als het normatieve denken, loopt Ibn Rušd's apologie van den Islam dus op een *subordonneerend koppelen* uit, dat in wezen het opgeven van den Islam beteekent. De élitemensch rechtvaardigt den positieven godsdienst om zijn sociale onmisbaarheid. Als hij er niet was, moest hij eigenlijk worden uitgevonden. Deze apologie werd dus geboren uit de nederbuigende welwillendheid van den wijsgeer, niet uit een krachtige, hoewel bemoeilijkte religieuze overtuiging.

Echte, volle apologie ontstaat eerst, wanneer ze niet meer een rechtvaardiging of verdediging is, maar een vindicatie van de religieuze waarheid als de eigenlijke waarheid wil zijn. Ze wordt niet geboren uit het agressieve waarheidsbewustzijn der polemiek, waarbij de waarheid niet meer het doelwit van een ingespannen dialoog, maar de arrogante vooronderstelling van een al te gemakkelijken monoloog is. Ze ontspruit uit het gevoel van crisis en gevaar, en wordt gedragen door een positief waarheidsbewustzijn, dat den dialoog terwille van de diepere waarheid en niet terwille van de overwinning zoekt. In dezen hoogen vorm is de godsdienstige apologie zelden in de geschiedenis opgetreden. Binnen den Islam is Ghazālī daarvan één der weinige voorbeelden. De reden daarvan is dat het zekerheidsprobleem het centrale probleem van zijn leven is geweest. Daardoor wordt hij origineel en is hij de diep-

zinnigste apologeet van den godsdienst, dien de Islam tot dusverre heeft voortgebracht. Hij is tevens een illustratie voor het feit dat elke diepere apologie tevens zeer effectieve polemiek kan zijn. De ideëele beteekenis van zijn *Tahāfūt* is dat hij de, godsdienstig gesproken, beteekenisloosheid van het wijsgeerige en daaraan georiënteerde dogmatische Godsbegrip duidelijk maakt. God is, zoo betoogt Ghazālī terecht, in de rationalistische wijsbegeerte eigenlijk voornamelijk het beginpunt voor het causale denken. God dient om een uitgangspunt voor het naar wereldverklaring trachtende menschelijke denken te verkrijgen, welk begin- en uitgangspunt dan bekleed wordt met bovenmenschelijke eigenschappen als oneindigheid, eeuwigheid en onveranderlijkheid. Ghazālī voert het rationalistische denken van het Neo-Platonische Aristotelisme der filosofen, dat de logische demonstreerbaarheid der waarheid in zijn vaandel heeft, ad absurdum door aan te wijzen dat het niet logisch genoeg is met zijn logisch volkomen ongerechtvaardigde afwijzing van den regressus ad infinitum. Voor ons causale denken is juist de heele voorstelling van het absolute, onveroorzaakte, noodzakelijke Zijn absurd, daar wij ons niets zonder oorzaak kunnen voorstellen. Van deze positie uit benadert hij het probleem schepping of eeuwigheid der wereld (het groote twistpunt tusschen filosofie en theologie) op nieuwe wijze, en laat een helder licht vallen op de crux van alle monistisch wijsgeerig denken op godsdienstig gebied, n.l. den overgang van de wereld der intelligibele, goddelijke werkelijkheid naar de tijdruimtelijke fenomenale wereld. De wereld moet eeuwig zijn, zoo redeneert die wijsbegeerte, daar de prima causa, zelf eeuwig en onveranderlijk zijnde, niets kan voortbrengen wat niet eeuwig is. Een in den tijd geschiedende schepping is dus onmogelijk. Scherp merkt Ghazālī daartegen op, dat we, naar eenig nadenken ons leert, niets anders kennen dan successief in den tijd ontstaande dingen. Het ware wijsgeeriger hier eenvoudig als een probleem te erkennen, dat we met ons denken en voorstellen geen weg weten van God den Eeuwige naar de wereld van het tijdelijke, noch van

het metafysisch-absolute naar het empirisch-relatieve, noch van het Eéne-Onveranderlijke naar het Veelvoudige, noch van het Eenvoudige naar het Samengestelde. De Neo-Platonische vulling van deze onoverbrugbare kloven vindt daarom geen genade bij Ghazālī. God is alleen God als Hij werkelijk de levende, willende Schepper is. Is hij slechts de eeuwige Prima Causa dan is Hij eigenlijk niet meer dan een natuuroorzaak. Het ware volgens Ghazālī logischer deze Prima Causa ronduit materie te noemen of de materie God. Ghazālī's oersterk godsdienstig monotheïsme brengt hem ertoe den verfijnd-naturalistischen ondergrond van het wijsgeerige monisme in het licht te stellen. Hij treft den vijand met diens eigen wapenen. Hier wordt bij hem de verdediging welbewuste aanval.

De ideëele beteekenis van zijn *Iḥjā'* is dat hij een apologie levert van den religieuzen aanleg van den mensch op de basis van de innerlijke zedelijke tweespalt van den mensch tusschen zijn *bahīmijja* en *rabbānī*-natuur, d.w.z. tusschen zijn dierlijke en goddelijke natuur. Deze zelfkennis leert dat in de *rabbānī*-natuur van den mensch een imperatieve drang tot Godskennis ligt. Daarom moet er *noodwendig* (*ḍarūrī*) een algemeen-geldige godsdienst bestaan. God als postulaat van het denken is godsdienstig gesproken waardeloos en voor het denken zelf tegenstrijdig, maar als postulaat van de levenswerkelijkheid van den mensch noodwendig en onontkoombaar. Ghazālī had daarom een zeer krachtig gevoel de waarheid te bezitten en ze te kunnen aantoonen [1]). Aan de filosofen en rationalistische *mutakallimūn*, de kampioenen van rede en wetenschap, verwijt hij dat ze de ware wetenschap krenken door hun poging God wetenschappelijk demonstreerbaar te maken; aan de orthodoxie, de kampioene van den godsdienst, houdt hij voor dat ze den waren godsdienst krenkt door *taḳlīd* (autoriteitsgeloof) tot kenmerk van het godsdienstige leven te verklaren, terwijl de *maḥabba* (liefde) zijn eigenlijke element is. *Al-ṭā'a taba' al-ḥubb wa ṯamratuhu*: „de gehoorzaamheid *volgt* op de liefde en is

[1]) cf. J. Obermann: *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazālī's*, p. 315.

haar vrucht". Met dien eisch stelde Ghazālī zich tegenover de *fuḳahā'* en *mutakallimūn* en eigenlijk ook buiten de echt-moslimsche atmosfeer [1]).

Als wijsgeerig criticus van de inbeelding der rationalistische filosofie is Ghazālī een groot man. Hij toonde met de dialectische middelen, zijn tijd eigen, aan dat strenger en critischer denken tot een scheiding tusschen de wereld van denken en waarnemen en van willen en begeeren moet komen. Als voluntarist had hij, voor een Middeleeuwer, een ongewoon scherpen blik voor de psychologie. In het beroemde vraagstuk van de verhouding van Gods wezen en eigenschappen koos hij met godsdienstige vastheid van blik, contra de filosofen, voor de werkelijkheid der eigenschappen, omdat hij de abstracte intellectualistische eenheidsidee der filosofen verving door de reëele der psychische eenheid, die eenheid in de verscheidenheid en verscheidenheid in de eenheid kent. Hij was de apologeet van den godsdienst des harten en legde het kunstmatige, anorganische karakter van wijsgeerige religie bloot, daardoor a fortiori haar aanspraak de ware interpretatie der religie, ja de ware religie zelf te zijn, meesterlijk ontzenuwend. Echter, was Ghazālī een voortreffelijk apologeet van den godsdienst, een werkelijk apologeet van den Islam is hij niet geworden, daar hij de consequenties van zijn diepgrijpende critische standpunt niet trok. Hij zegt zelf: *fakānat ma'rifati biṣidḳ al-nabi ḍarūrijjatan*, d.i. „Mijn kennis van de waarheid van den Gezant is axiomatisch"; onder die waarheid den geheelen Islam bedoelend, welke als elke positieve godsdienst allerlei elementen bevatte, die door hun aard buiten het axiomatische vallen. Deze uitspraak is zelfs in strijd met zijn eigen standpunt van het geheel eigen karakter van den godsdienst [2]). Immers, Ghazālī had het sacrificium intellectus der *taḳlīd*-geloovigen, en de

---

[1]) Vgl. *Der Islam*, Band IX (1919) p. 144 v.v. een artikel van I. GOLDZIHER over: *Die Gottesliebe in der islamischen Theologie*. Bij de orthodoxe theologen wordt de *ḥubb*, die ter sprake komt naar aanleiding van S. 2:160; 3:29; 5:59; en 9:24, altijd gesubsumeerd onder de *ṭā'a*.

[2]) cf. OBERMANN, o.c. p. 315.

normeering van den godsdienst door de rede van de filosofen als onttroning van de souvereine autonomie der godsdienstige waarheid onthuld. Deze onttroning en de wederzijdsche verguizing dezer twee groepen gevoelde Ghazālī zelfs als de ziekte van zijn tijd. De consequentie daarvan zou geweest zijn een volledig loslaten van de *fiḳh* en een grondige hervorming van de *kalām*. Zijn *Risāla ḳudsijja (Iḥjā'* I p. 78 v. v. in de Cairo'sche uitgave van Sajjid Mūsā Sjarīf al-Kuṭbī) en zijn *Kawā'id al-'aḳā'id* (*Iḥjā'* I. p. 67 v. v.) [1]) bieden echter het gewone resumé der scholastische Gods- en profetenleer en de bekende gedétailleerde mythologische eschatologie, welke elementen alle vanuit zijn standpunt verdiept en gezuiverd hadden kunnen worden. Van Ghazālī, die zoo scherp zag, dat wij niet Gods Wezen, maar alleen maar Gods wil kunnen kennen, zou men niet de behandeling van de gewone zeven formeele goddelijke eigenschappen, wier godsdienstige leegheid hij zelf zoo duidelijk aantoonde, maar een korte leer van den levenden, barmhartigen, wijzen Schepper, den Vervuller van het diepste menschelijke verlangen, verwacht hebben. Van hem, die ethisch en godsdienstig zoo fijngevoelig was, zou men verwacht hebben dat hij b.v. de bekende casuïstiek over den *ḥisāb* bij den Dag des Oordeels terzijde zou schuiven. In tegenstelling met deze verwachting en zijn eigen grondbeginselen, liet hij den concreten Islam, zooals die historisch gegroeid was, onaangetast en aanvaardde hem op grond van het gezag der *salaf*, daarmede toch weer in den *taḳlīd* belandend. Ghazālī was een groot criticus, hij was *mudjaddid* in den zin dat hij den officieelen godsdienst door de mystiek verwarmde. Echter niet in den zin dat hij de legalistische en scholastische kluisters verbrak, terwijl zijn eigenlijke levenswerk één protest tegen legalistische en scholastische verminking van den godsdienst is. De mystiek, die naar haar aard alles verandert en tevens alles hetzelfde laat, verhinderde hem daarin en werd zelfs het middel alles in wezen onveranderd te laten. Dat is te

---

[1]) Vgl. ook H. BAUER: *Die Dogmatik al-Ghazālī's.*

verklaren uit den tijd en uit de persoonlijkheid van Ghazālī. Zijn levensstrijd wentelt eigenlijk om twee polen. Ten eerste: het verwerven van persoonlijke godsdienstige zekerheid, en ten tweede: de massa der leeken (de *'āmmi*) met vaste schreden den weg des heils te doen betreden. Het eerste heeft zijn denken geschud en gekneed en hem tot origineel en moedig denken en zoeken gebracht. Het tweede beheerschte in de praktijk in sterke mate zijn denken en streven. Beide polen zijn een bewijs van Ghazālī's nobele en groote persoonlijkheid. De wijze, waarop hij ze combineerde, veroorzaakte echter dat zijn diepgaande critiek niet die vruchten droeg, die het zaad zou doen verwachten. Duidelijk kan men dit aflezen van zijn betoog in den *Munḳiḏ min al-ḍalāl*. Eenige grepen daaruit mogen dienen om Ghazālī's gecompliceerdheid als apologeet van den godsdienst des harten te illustreeren. Tot goed verstand moet steeds bedacht worden, dat de geestesgeschiedenis van den Islam hem noopte tegen vele fronten te strijden, wanneer hij de godsdienstige waarheid waarlijk vrij wilde maken. Hij streed tegen het autoriteitsgeloof der triviale orthodoxie zoowel als der *Ta'līmijja* met haar absolute onderwerping aan de onfeilbare imām's der Ṣī'a. Hij wilde wijsbegeerte en wetenschap haar grenzen aanwijzen en binnen die grenzen erkenning voor ze eischen, maar was zich tevens bewust van de dreiging van het obscurantisme, die elke orthodoxie belaagt, als zij niet in levende spanning verkeert. Vooral bij dit punt mag men, om te begrijpen dat Ghazālī het stelsel van den Islam ondanks zijn revolutionaire critiek integraal handhaafde, niet vergeten dat hij midden in den strijd over de al- of niet toelaatbaarheid der *'ulūm al-'awā'il* of *'ulūm al-ḳudamā'*, der „oude wetenschappen", stond [1]). In de kringen van hen, voor wie de onwrikbare grondslag van den godsdienst de *naḳl* (de traditie) was, waren deze wetenschappen steeds verdacht. De spreuk: *man tamanṭaḳa*

[1]) Vgl. I. GOLDZIHER: *Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften*. Abhandl. Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften. 1915. Phil. Hist. Klasse. no. 8.

tazandaḳa d.i. „wie aan logica doet, is een vrijdenker" formuleerde dit gevoelen scherp.

In den *Munḳiḏ* dan zegt Ghazālī dat hij van zijn prille jeugd af alle meeningen onderzocht heeft, van exoterici en esoterici, van vromen en vrijdenkers. Deze dorst naar waarheid en inzicht was zijn spontane aanleg (*fiṭra* en *ġariza*). Reeds in zijn jeugd raakte hij bevrijd van de banden van autoriteitsgeloof (*rābiṭa al-taḳlid*) en het overgeleverde geloof (*'aḳā'id mawrūṯa*). Dat dreef hem tot een onderzoek naar het wezen der kennis, om absolute, onbetwijfelbare kennis te verwerven (*'ilm jaḳin*). Dat leidde hem tot een radicale scepsis ten aanzien van alle kennis van ervaring (*ḥissijāt*) en rede (*ḍarūrijjāt*). Uit dezen afgrond werd hij alleen gered door het licht dat God in zijn binnenste wierp (*binūr ḳaḏafahu Allāhu fi'l-ṣadr*). Dat licht wierp een nieuw licht op alles. De *kalām* is nuttig tot verdediging des geloofs, maar is onbevredigend voor wie zelfevidente waarheid zoekt, omdat zijn premissen een onsamenhangende combinatie van wijsgeerige en openbaringsprincipes zijn.

Wijsbegeerte en wetenschap kunnen, welbegrepen, noch negatief (*nāfijjan*) noch positief (*iṯbātan*) iets aan den godsdienst af- of toedoen. Dit bevrijdende en voor de Middeleeuwen verbazingwekkend-origineele inzicht blijft echter niet Ghazālī's werkelijke leidsvrouwe bij de bepaling van zijn houding [1]). Zijn dorst naar zekerheid en waarheid brengt hem er toe te waarschuwen tegen de verwerping der wetenschappen (*inkār al-'ulūm*), want Ghazālī kende de obscurante bekrompenheid waartoe dat leiden kon. Zijn bewogenheid over de schare geeft hem echter een strenge waarschuwing tegen te groote opgetogenheid over de strenge bewijskracht van wetenschap en wijsbegeerte in de pen. Men zou dan, godsdienstig gesproken, zijn vertrouwen tot het verkeerde adres richten. Op grond van dien waarheids-

---

[1]) Carra de Vaux wijst er in zijn *Gazali* p. 55 terecht op dat Ghazālī's scherpzinnigheid ook daaruit blijkt, dat hij duidelijk het verschil van Plato en Aristoteles inziet, een verschil waarvan men in de Middeleeuwen weinig besef had.

dorst en die bewogenheid over de schare beide wordt Ghazālī's waarschuwing om voorzichtig te zijn met wetenschap en wijsbegeerte, wanneer hij over de Neo-Platonische-Aristotelische filosofie van Ibn Sīnā en al-Fārābī komt te spreken, tot een open aanval op hun metaphysica (*ilāhijjāt*). Hij schrijft hun 20 dwalingen toe, waarvan er drie aanleiding geven tot de beschuldiging van ongeloof (*kufr*) en zeventien tot die van ketterij (*bid'a*). De drie dwalingen, die onder den *kufr* behooren, zijn: 1. dat er geen lichamelijke opstanding en alleen geestelijke belooning en straf is. Dat is in strijd met de *šarī'a*. 2. dat God alleen „universalia" (*kullijjāt*), geen „singularia" (*djuz'ijjāt*) kent. Dat is in strijd met Sura 10:26. 3. dat de wereld van eeuwigheid af is en tot in eeuwigheid blijft.

Ghazālī's strijd tegen de religieuze vooronderstellingen der wijsbegeerte en haar grensoverschrijding werd geboren uit diepe religieuze intuitie. Persoonlijk zag hij hier klaar en hij wist ook het recht van wijsbegeerte en wetenschap duidelijk aan te wijzen. Zijn begeerte om den invloed van den Islam op de massa te verzekeren deed hem echter steeds sterker vreezen voor het gevaar der losweeking, opgesloten in een ingaan op dit Hellenistische denken en weten [1]). Zoo wordt hij in zijn praktische houding steeds meer een pleitbezorger van dat obscurantisme, waaraan de Moslimsche orthodoxie in zijn tijd ten offer was gevallen, omdat men de universeele fout beging tegenover de souvereiniteit van de rede (*'aḳl*) de souvereiniteit der overlevering (*naḳl*) inplaats van die der *levende openbaring Gods* te stellen. Ook Ghazālī deed dit laatste niet, omdat openbaring en boek (Koran, d.i. traditie of *naḳl*) voor hem ident waren. Hij *moest* daarom wel zijn verlossing zoeken in de mystiek, waar hij een rijk en diep innerlijk leven vond, gegrond op intuitieve ervaring (*ḏawḳ*), ethische daad (*'amal*) en godsdienstige kennis (*'ilm*). Daarom is zijn mooie apologie van den godsdienst geheel

1) In den *Munḳiḏ* kan men telkens merken dat Ghazālī een slachtoffer is van zijn eigen tweespalt. Zoo op de plaats, waar hij, na voor de filosofie gewaarschuwd te hebben, langdurig en heftig ervoor opkomt dat men de waarheid ook bij ongeloovigen en bedriegers mag zoeken.

anthropologisch, d.i. van de werkelijkheid en de behoeften van den mensch uit gefundeerd en georienteerd. Anthropologisch is zij voortreffelijk en vruchtbaar voor een wijder kring dan die der Moslimsche gemeenschap. Ze is echter niet echt theologisch, d.i. van de werkelijkheid Gods uitgaande georienteerd, en kon dat ook niet, omdat het dynamische openbaringsbegrip aan Ghazālī als gebondene aan de objectiviteit van het Boek ontbrak. Dat is, bij al zijn sterkte, zijn godsdienstige zwakte. Dit zwakke punt is wellicht de diepste oorzaak dat Ghazālī de verdediging van den godsdienst als de verhevenste aangelegenheid des menschen combineerde met een, ondanks alle in beginsel vernietigende critiek, handhaven van den Islam als sociaal-godsdienstig complex. Het eigenlijke probleem van den Islam, n.l. zijn grondtendenz om in wereldsche verhoudingen een volledige theocratie te willen zijn, waardoor de Islam noodwendig een politiek, sociaal en godsdienstig stelsel in éénen is, laat Ghazālī volkomen onaangeroerd, ondanks het feit dat zijn anthropologische standpunt, b.v. alleen al tot een totale verwerping van alle legalisme had moeten leiden. Deze fundamenteele probleemstelling kon echter in de Middeleeuwen zeer moeilijk aan de orde komen, daar voor het algemeen bewustzijn een *šarī'a*, een vaste ordening van denken en leven, het kenmerkende van den godsdienst was. Dit probleem zou voor den modernen tijd bewaard blijven [1]).

---

[1]) Toevallig kwam mij na het neerschrijven hiervan in handen een artikel van MARTIN HARTMANN, in 1914 geschreven, getiteld: *Shaich Tantāwī Dschauhari, Ein moderner egyptischer Theolog und Naturfreund.* (Zie beneden p. 20). Hij zegt daar m i. terecht dat het „nur beschränkt zuzugeben" is dat Ghazali een nieuwe orienteering van het Moslimsche leven gaf... Den entscheidenden Schritt tat er nicht... Er blieb in dem Aberglauben befangen, dasz das „Volk" die Fesseln einer starken kirchlichen Organisation nicht entbehren könnte, und so blieb die herrschende Klasse der „Wissenden"... im Besitz der Macht".

In deze uitspraak van Hartmann zit veel waars, ook al spreekt zijn uitdrukkingswijze van het probleem van groote „Befangenheit" in de „Aberglaube" der verlichting.

EGYPTE.

De politieke en economische penetratie van Europa in Azië en Afrika heeft den Islam onverwachts in een nog nooit gekende geestelijke situatie gebracht. De Islam, die in een groote verstarring was geraakt, stond ineens tegenover de agressieve Europeesche beschaving, die uit geheel andere bronnen leefde dan de Islam zelf. Napoleon heeft door zijn beroemde expeditie naar Egypte den eersten schok aan de Moslimsche wereld gegeven. Het lethargische Egypte met zijn twistende Beys en Pashas werd ineens dooreengeschud door den onstuimigen veroverings- en organisatiedrang van Napoleon [1]). De periode van de Fransche occupatie van 1798—1801 is voor Egypte het begin van de ontwaking uit een eeuwenlange verdooving geweest. Dat blijft de wereldhistorische verdienste van Napoleon. Hij, die den godsdienst als een „mystère d'ordre social" beschouwde en die in zijn „Bibliothèque de Camp" onder het hoofd: „Politique et morale" den Bijbel, den Koran en Montesquieu's *Esprit des Lois* medevoerde, trad met groote voorzichtigheid op tegenover den Islam. Zijn proclamaties beginnen met de *basmala* of de *šahāda* en de verklaring dat God geen zoon heeft (!) en zonder „gezel" regeert. Telkens verklaart hij dat de Franschen *muslimūna chāliṣūna*, „musulmans sincères" zijn [2]). De Egyptenaren doorzagen de politieke drijfveer van deze godsdienstige vrijage zeer wel. De wijdvertakte wetenschappelijke activiteit [3]) der Fransche expeditionisten is echter toch niet zonder vrucht gebleven. Muhammad Ali Pasha, ofschoon een absoluut despoot, begon, mede geleerd door de Franschen, de Europeaniseering van zijn land. De „Missions Égyptiennes", de geregelde zending op staatskosten van groepen jongelieden naar Frankrijk, zijn

---

[1]) Zie *Revue Économie Internationale* 1910 p. 1—50: *La position économique de l'Islam*, van A. LE CHATELIER; C. CHERFILS: *Bonaparte et l'Islam*, 1914; AHMED CHAFIK PACHA: *L'Egypte moderne et les influences étrangères*, 1931 (zeer pro-Fransch).

[2]) cf. CHERFILS p. 15.

[3]) Belichaamd in het „Institut Égyptien" en de 8 deelen van de *Déscription de l'Égypte*.

een belangrijk middel geworden om bekendheid met Europeesche gedachten, instellingen en toestanden te verbreiden. Muhammad Ali zag dat hij zijn doel om voor Egypte een aanzienlijke en onafhankelijke positie in militair en economisch opzicht te verwerven alleen bereiken kon als hij een aantal mannen kweekte (ingenieurs, militairen, medici, leeraren etc.), die de nieuwe organisatie van het land konden hanteeren. Allen studeerden dan ook op staatskosten [1]). Onbedoeld zijn deze Missions en de daaruit gegroeide inrichtingen, zooals b.v. de École de Médécine van Clot bey, een middel geworden om bij een dunne bovenlaag van Egyptenaren een stille saecularisatie te bewerkstelligen, die het conflict van Islam en moderne cultuur heeft voorbereid. Rifā'a Bey al-Tahtāwī (1801 – 1873), één der bekendste „boursiers", vertaalde met zijn leerlingen meer dan 2000 werken in het Arabisch en het Turksch, waaronder veel Fransche historische en geografische werken en ook literaire werken, zooals Lafontaine's fabels, Paul et Virginie etc. Hij schreef ook een eigen boek: *Talchiṣ al-ibrīz*, waarin hij zich een goed waarnemer van Europa toonde [2]).

De door Napoleon's en Muhammad Ali's invloed begonnen blootstelling van den Egyptischen Islam aan modern-Europeesche invloeden heeft tot op onzen tijd reeds verschillende

[1]) Muhammad Ali's despotische allures, ook bij de cultuurbevordering, kwamen eveneens uit in de ongewone wijze, waarop hij de resultaten van zijn „Missions" onderzocht. De uit Europa teruggekeerden werden eenigen tijd opgesloten met een Fransch werk over de praktische vakken, die hem interesseerden. Het arrest werd niet opgeheven voordat het boek in het Turksch vertaald was.

[2]) cf. JACOUB ARTIN PACHA: *L'Instruction publique en Égypte*, 1890, en H. A. R. GIBB: *Studies in contemporary Arabic Literature*, verschenen in: *Bulletin of the School of Oriental Studies*, London Institute, dl. IV en G. ZAIDAN: *Mašāhir al-šark*, dl. II, het artikel over Rifā'a Bey. Zie verder A. v. KREMER'S *Aegypten*, 1864, dl. II p. 326. Hoezeer men het gevaar der nieuwe invloeden voor de oude Moslimsche wereld doorzag blijkt wel uit de aardige bijzonderheid, die Von Kremer o.c.p. 276 mededeelt. Hij liep eens naar het Ministerie van Onderwijs te zoeken en vroeg aan een effendi: Est-ce-que le Ministère de l'instruction publique est ici? Antwoord: „Oui monsieur, c'est ici que se trouve le ministère de la déstruction publique".

fasen doorloopen. Het is hier de plaats niet om de fasen van het saecularisatieproces, dat na de werkzaamheid van Rifā'a Bey en zijn leerlingen veel intenser werd (eerst door het opzettelijk streven van den Khedive Isma'īl Pasha om zijn land cultureel en economisch tot een verlengstuk van Europa te maken, en later door de Engelsche occupatie), nader te beschrijven. Onze studie loopt over de apologie. Daarbij moet echter wel steeds in gedachte gehouden worden, dat de apologie een weerslag is op de verschillende fasen van het saecularisatieproces, en dus het *voorloopige* en min of meer *geïmproviseerde* antwoord is op een proces van cultuuroverdracht. In het geval van den Islam moet dit met bijzonderen nadruk uitgesproken worden, omdat de gesaeculariseerde cultuur van Europa in dit geval komt te staan tegenover het theocratische stelsel van den Islam. Stelsel hier genomen in den zin van wereldbeschouwing en concrete levensordening. De theocratische en de saecularistische gedachte sluiten elkaar geheel uit [1]).

Naast de stille *saecularisatie*, die de kennismaking met de materieele en intellectueele beschaving van Europa baarde, moet als tweede factor van doorslaand gewicht voor de crisis, waarin de Islam sinds de vorige eeuw verkeert, het *politieke verval* der Moslimsche volken genoemd worden. Zij is voor de beoordeeling van de eigenlijke reactie van den Islam op de moderne wereld onmisbaar, daar de theocratische aard van den Islam dezen godsdienst bijzonder gevoelig maakt voor het politieke moment. Temeer daar als pendant van het politieke en algemeene verval van den Islam

[1]) Voortreffelijke voorlichting over het proces van cultuuroverdracht in Egypte sinds de vorige eeuw tot ± 1930 geven de artikelen van GIBB boven reeds geciteerd. Ook zie men: *Die Welt des Islam*, Bd. 9: *Leaders in contemporary Arabic Literature* bij T. KHEMIRI, en G. KAMPFFMEYER, en *Mitt. Sem. Or. Spr.* XXXI, Abt. 2 over Kračkovsky, die met Gibb de beste kenner is der moderne Arabische literatuur. Gibb's uiteenzettingen o.a. over den belangrijken invloed der Syrische journalisten in Egypte en over het merkwaardige onderscheid tusschen het effect van de Fransche en de Engelsche literatuur op Egyptische schrijvers zijn uiterst belangwekkend.

de hegemonie der Europeesche volken op elk gebied des levens oprees.

Op dezen dubbelen achtergrond nu moet men m.i. de apologetische beweging van den Islam in Egypte zien. Als men dat doet, kan men m.i. eerst den rechten kijk krijgen op haar eigenlijke waarde en gehalte. Het zal dan blijken dat Goldziher's bekende karakteristiek in zijn: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* [1]) niet genoeg op de situatie en nog minder op het gehalte ingaat. Hij zegt daar n.l. dat het Egyptische in onderscheid van het Indische modernisme „im Zeichen der Theologie" staat, en „ihre reformatorische Forderung unabhängig von jeder fremden Beeinflüssung, von theologischen Erwägungen" afleidt. Ons onderzoek zal leeren dat dit oordeel te zeer aan de oppervlakte blijft. Niet omdat het onjuist zou zijn, dat de geestestendenz der Indische apologeten in cultureele richting gaat, maar omdat Goldziher m.i. den theologischen diepgang der Egyptische apologeten overschat.

De apologetische positie van den Islam in den tegenwoordigen tijd is hemelsbreed verschillend van die in de Middeleeuwen. Toen kwam de Islam te staan tegenover de Hellenistische wijsbegeerte en wetenschap, die toen een zuiver intellectueele en cultureele *nevenstrooming* in het geheel van den Islam vertegenwoordigde. De Islam als geheel was echter politiek en sociaal oppermachtig. De domineerende trek van het leven van die periode was de typisch Middeleeuwsche sociaal-religieuze gebondenheid, die ieder, ook de verlichte humanist, als vanzelfsprekend aanvaardde. De Hellenistische beschaving was ongetwijfeld humanistisch en, bij diepste ontleding, ook saeculair van geest, maar ze bleef in haar totaliteit toch doortrokken van en geworteld in een naturalistisch-kosmisch levensbesef met sterk religieuze trekken. Voor het bewustzijn bleef God het uitgangspunt en doel van het wijsgeerig en wetenschappelijk denken, hoe onwezenlijk Hij onbewust in werkelijkheid ook was voor dat denken, zooals wij dat bij de bespreking van Ghazālī gezien hebben. Het conflict van cultuur en Islam werd

[1]) P. 321.

er een van *naḳl* en *'aḳl*, van goddelijk-gesanctionneerde traditie en de onafhankelijke menschelijke rede. Theologisch werd het uitgestreden op het stuk der Godsopvatting en de daarmee samenhangende kwesties van de eeuwigheid der wereld en de individueele onsterfelijkheid der ziel; cultureel liep de strijd over de mate der waardeering of verwerping der wetenschappen.

Hoe verschillend is de positie thans. Een politiek in verval geraakte en in sociale en intellectueele verstarring zich bevindende Islam is komen te staan tegenover het politiek en economisch oppermachtige Europa, tevens de mandataris van wetenschappelijken vooruitgang, individueele en maatschappelijke vrijheid en nimmer-rustende activiteit. Niet het *naḳl*-instinct van den Islam is daardoor wakker geroepen, gelijk in de middeleeuwen het geval was, maar het godsdienstige en politieke superioriteitsbesef, aan het theocratische karakter van den Islam eigen, is gewond geraakt. Althans bij de Egyptische apologeten. Het onderscheid dat ik daarom zou willen formuleeren tusschen de Indische en de Egyptische apologeten is dat de eersten *moreel-godsdienstig* en *cultureel* ingesteld zijn; de laatsten bewegen zich binnen de probleemstellingen die de Islam als *theocratisch* stelsel tegenover een principieel-saecularistische cultuur te verwerken krijgt, waaruit allerlei *cultureele* probleemstellingen volgen. Wat het cultureele betreft, vindt men daarom in de onderwerpen en argumenten bij de Egyptische en Indische apologeten veel overeenstemmends, maar de geest en orientatie is belangrijk verschillend.

Beide willen in cultureel opzicht de rechtvaardiging van den Islam voor het forum der moderne wereld en wat deze aan intellectueele, cultureele, sociale en politieke idealen representeert. Beide proclameeren den Islam als de hoogste belichaming en verkondiger van de souvereiniteit der rede. Beide trachten het bewijs te leveren dat de verstarring van den Islam het gevolg is van verkeerde interpretatie van zijn grondbeginselen en van den Koran, en dat de juiste interpretatie van den Koran de oogen opent voor het feit, dat hij de bron is van alle moderne

idealen [1]). Beide verkondigen daarom op grond van Koran en ḥadīṯ dat de Islam grooter aanpassingsvermogen aan tijden en culturen bezit dan eenige andere godsdienst, en dat godsdienstig conservatisme en obscurantisme „islamfeindlich" zijn. De beoefening der Helleensche wijsbegeerte en wetenschappen, die in de middeleeuwen in de landen, waar Islam en Arabisch de eenheidskenmerken waren, zulk een cultuurbloei heeft tevoorschijn gebracht, wordt bij beide groepen als een rechtstreeksche vrucht van den Islam geschilderd en als argument gebruikt voor de stelling dat de moderne wereld een product van Moslimsche geestdrift voor wetenschap en vrijheid van gedachten is.

Het accentverschil tusschen Indische en Egyptische apologeten is m.i. vooral daarin gelegen dat men bij mannen als Sajjid Aḥmad Khān Bahādur en Moulavi Cheragh Ali naast een oprecht vasthouden aan den Islam als godsdienst een persoonlijke, urbane genegenheid voelt voor de hoogere elementen der Europeesche cultuur, terwijl men bij velen der Egyptische apologeten den indruk krijgt dat ze voor die cultuurelementen een pleidooi houden uit bezorgdheid voor de reputatie en het voortbestaan van den Islam. Bij alle verdediging van den Islam neigen de Indische apologeten tot een pleidooi voor de Europeesche cultuur tegenover hun mede-Moslims. De Egyptische apologeten echter,

---

[1]) Over al deze onderwerpen is een onafzienbare literatuur in het Arabisch. Ik noem slechts eenige bekende documenten uit de veelheid: M. 'Abduh's polemieken (zie volgende noot); Muḥammad Farīd Wadjdī: *al-Madanijja wal-islām*; Dr. M. Tawfīk Sidḳī: *al-Dīn fī naẓr al-'aḳl al-ṣaḥīḥ*; Tanṭāwī Djawharī: *al-Niẓām wal-islām* etc. Voortbordurend aan Ghazālī's gedachte dat de Islam de den mensch van nature ingeschapen godsdienst is, maar hij door zijn ouders, d.i. door opvoeding, Christen of Jood etc. wordt, en zich beroepend op de meening der wetenschap dat de mensch van nature religieus is, wordt de Islam bij voorkeur als de natuurlijke, ingeschapen, redelijke (*fiṭrī*, *ġarīzī*, *'aḳlī*) godsdienst voorgesteld. Deze gedachte steunt op een *ḥadīṯ*, aan den profeet in den mond gelegd, welke luidt: *kull mawlūd jūlad 'alā fiṭrat al-islām fa'abwāhu juhawwidānihu wa junaṣṣirānihu wa jumaddjisānihu.* Ghazālī citeert deze uitspraak in zijn Munḳiḏ als een argument voor het onzelfstandige taḳlīd-karakter van het gangbare godsdienstige leven.

ook de bezonnen en billijke 'Abduh [1]), al pleiten zij bij hun geloofsgenooten voor *ta'lim* en *tahḏib* met behulp van Europeesche middelen en al is voor verscheidenen hunner die cultuur persoonlijk van beteekenis, komen primair in beweging doordat zij getroffen zijn door den smaad, den Islam aangedaan.

Dit hangt samen met de reeds genoemde theocratische instelling der Egyptische apologie. Tengevolge van het feit dat de Europeesche wereld, die de Middeleeuwsche gebondenheid van leven reeds achter zich had, tegenover den Islam kwam te staan, is de Islam voor het eerst in zijn geschiedenis met zijn *eigenlijke probleem* geconfronteerd, zijn *theocratische pretentie*. Zijn politieke afhankelijkheid en zwakheid, zijn sociale en cultureele achterlijkheid zijn, zoo blijkt duidelijk uit de Egyptische apologetische literatuur [2]), zeer belangrijke momenten in zijn „godsdienstige" crisis. Met opzet wordt „godsdienstig" tusschen aanhalingsteekens geplaatst. Het typeerende van de huidige crisis van den Islam is juist, dat zuiver godsdienstige problemen feitelijk niet aan de orde komen. Ofschoon er alle reden voor zou zijn, dat centrale religieuze vragen als godsdienstige zekerheid (cf. Ghazālī), de vraag wat openbaring eigenlijk is, de zin van het begrip: Gods Woord, de vraag of geloof werkelijk contact met een objectief-zijnde goddelijke wereld of autosuggestie is etc. etc., evengoed als in het Christendom, binnen den Islam zouden opkomen tengevolge der moderne wereldbeschouwing, komen ze vrijwel niet of in 't geheel niet

---

[1]) Zie b.v. de bespreking van zijn polemieken in CHARLES C. ADAMS: *Islam and Modernism in Egypt*, p. 86-90. 'Abduh zegt in deze polemieken vaak rake dingen en toont een behoorlijke kennis van de Europeesche cultuur. Hij verkeerde gaarne in Europa. De stukken zelf heeten: *al-Islām waradd 'alā muntaḳidihi*, en: *al-Islām wal-Naṣrānijja ma'a 'l-'ilm walmadanijja*. Hanotaux's oppervlakkige theorie van den Arischen oorsprong der Europeesche beschaving en de daaruit voortvloeiende meerderheid dier cultuur neemt hij flink onder handen. Anṭūn's beschuldiging dat de Islam intolerant was in onderscheid met het Christendom, riposteert hij met de omgekeerde stelling.

[2]) Nog duidelijker blijkt dit, wanneer men dagelijks in die kringen vertoeven kan, zooals aan schrijver dezes in 1921—1922 tebeurtviel.

ter sprake. De vragen waartoe men telkens terugkeert zijn alle sociaal-godsdienstige of politiek-godsdienstige vragen: de draagwijdte van den *idjmā'*, het recht op *idjtihād*, de eenheid der ritueele *madhab's*, de aanpassing van de *šarī'a* aan nieuwe verhoudingen, de oorzaken van de politieke *inḥiṭāṭ* (verzwakking) en de wegen tot opheffing ervan, het met den term *iṣlāḥ* aangeduide complex van sociale, politieke en intellectueele strevingen tot herstel van de oude kracht van den Islam, de *nahḍa islāmijja*, d. i. de Moslimsche renaissance, die men nu eens cultureel, met het oog op literatuur en taal, dan weer politiek en sociaal, met het oog op politieke of sociale vernieuwing opvat. Dit vindt zijn oorzaak hierin dat de staat van politieke en sociale minderheid, waarin de Islam zich tegenover het leidende deel der huidige wereld bevindt, zijn theocratische of politiek-godsdienstige wezenskern naar voren dringt. Streven naar godsdienstige vernieuwing beteekent in *zulk een constellatie* eo ipso streven naar politieke en sociale vernieuwing, of bescheidener gezegd: godsdienstige of cultureele problematiek is in zulk een constellatie eo ipso politieke en sociale problematiek en omgekeerd. Een zuiver godsdienstige renaissance, zonder dat de politieke en sociale toestand van thans zou veranderen, is een ondenkbare gedachte. Daarom is de aandacht van apologeten en hervormers, zelfs bij de persoonlijk oprecht-vrome hervormers, niet in de eerste plaats geconcentreerd op innerlijke vragen en conflicten, maar op een veelheid van vragen, die alle levensgebieden bestrijken. De schok brengt nog niet tot theologische verdieping, of tot een verinniging, zuivering of versterking van het godsdienstig leven in den echten zin des woords. Waarheidsvragen komen daarom niet aan de orde, maar wel principieele en praktische vragen, die den Islam als godsdienstig-sociale gemeenschap aangaan. Zonder zich goed in te denken in deze geestesgesteldheid kan men m.i. geen juisten kijk krijgen op de draagwijdte van de meeste producten der Moslimsche apologie en overschat men ze in zuiver-godsdienstig opzicht licht.

Eenige voorbeelden mogen dat toelichten. Een zeer kras voorbeeld is Sajjid Djamāl al-dīn al-Afghānī, die in Egypte een diep spoor heeft nagelaten. Zijn streven draaide om het machtsherstel van den Islam. Een man van machtig intellect en van groote eruditie, zoowel op het terrein der Moslimsche wetenschappen als op dat der Europeesche cultuur, was de volkomen eenheid van godsdienst en politiek de springader van zijn denken. Daardoor werd hij de groote „Wekker", over wien men met bijna huiverenden eerbied spreekt. De artikelen, die hij in de *'Urwat al-wuṯḳā* geschreven heeft, hameren met mokerslagen de gedachten in de geesten: gedenk de vroegere grootheid (*madjd*) en macht van den Islam op politiek en cultureel gebied. Zij waren de vrucht van het geloof. Het ware geloof toont zich in vastbeslotenheid (*'azima*), daadkracht (*'amal*), denken (*fikr*) en willen (*irāda*). De oorzaak van den desolaten toestand van den Islam is de *djubn*, de moedeloosheid en slapheid, die rijken en maatschappijen ten val brengt. Maar laat ons niet wanhopen: de Koran leeft en sterft niet (*al-Ḳur'ān ḥajjun wa lā jamūtu*) [1]).

Voor Afghānī was politiek herstel de voorwaarde voor godsdienstig herstel. Zijn leerling 'Abduh was daarin anders gericht. Zijn evenwichtiger geest neigde niet tot het politieke. Het ging bij hem meer onmiddellijk om den Islam als godsdienstig systeem. Toch zegt Sajjid Rašīd Riḍā, de leerling van 'Abduh, in zijn *Mulachchaṣ sīrāt al-ustāḏ al-imām* [2]) van hem dat zijn programma *dīnī, adabī, idjtimā'ī* en *sijāsī* (godsdienstig, cultureel, sociaal en politiek) was, al trad in zijn latere levensperiode het laatste geheel op den achtergrond. Daar 'Abduh een *Moslimsch* godsdienstig hervormer was, moest zijn reformatorische belangstelling naar vele kanten uitgaan. De meeste zijner geschriften zijn veel meer cultureele, historische en sociologische essays dan godsdienstige geschriften.

Een zeer merkwaardig document tot staving van de stelling dat de eigenlijke springbron der apologie gelegen is in die

---

[1]) Vgl. passim: *Kitāb Muntachabāt djarīdat al-'urwat al-wuṯḳā.*

[2]) *Manār*, dl. 8, p. 379 v. v.

eigenaardige dooreenmenging van het besef van de zich over alle levensgebieden uitstrekkende inzinking (*inḥiṭāṭ, futūr, subāt*), en de ingewortelde overtuiging van het goddelijk-verordineerde recht op superioriteit van den Islam, is het boekje: *Djam'ijjat 'umm al-ḳurā.* Het is het verslag van een fictief congres, zoogenaamd in 1316 A. H. te Mekka tijdens den ḥadjdj gehouden en gepubliceerd in het vijfde deel van den Manār, in 1902 (A.H. 1320)[1]). Het is geschreven door Sajjid 'Abd al-Raḥmān al-Kawākibī (1848-1902), een ijverig hervormer, die met de Turksche autoriteiten in Aleppo, zijn woonplaats, in conflict kwam, daarom naar Egypte uitweek, en later een groot deel der Moslimsche wereld bereisde[2]). Het wordt in het boekje voorgesteld alsof vertegenwoordigers van alle Moslimsche landen aanwezig waren. Uitgangspunt der discussie op de 12 zittingen, over 12 dagen verdeeld, is: de Moslimsche wereld is ziek en decadent en lijdt aan algemeene verslapping (*futūr 'āmm*). Dan speurt men de oorzaken na. Deze zijn politiek, economisch, psychologisch en godsdienstig. De laatste definieert men nader als het gevolg van dorre verstandstheologie en van enerveerenden ṣūfī-invloed. De hoogmoed der *'ulamā'*, de vijandschap tegen de wetenschap, de ingewikkeldheid der *šarī'a*, de *taḳlīd* en de onwetendheid der vrouwen worden dan verder nog verantwoordelijk gesteld voor den godsdienstigen achteruitgang. Na levendige discussie stelt men een hervormingsprogram op, waarmee men zich wil wenden tot de vorsten en de *'ulamā'*, daar dit de twee standen zijn, die door het verwaarloozen van hun plicht dezen toestand van den Islam hebben veroorzaakt, en die toch de aangewezenen zijn om de hervorming te bewerkstelligen. Het is typeerend voor de, men zou haast zeggen sociologische opvatting van den godsdienst, dat de redding in een beroep op deze twee standen gezocht wordt, terwijl zij in den loop der discussie als bedervers bij uitstek zijn gebrandmerkt. Er schemert noch in deze heele discussie noch in

---

[1]) Het Congres heet *mu'tamar al-nahḍat al-islāmijja.*

[2]) Zie zijn biografie in G. ZAIDĀN's: *Mašāhir al-šarḳ* p. 350-354.

eenig ander apologetisch geschrift eenig vermoeden door van godsdienstig leven als een „verborgen omgang" met de eeuwige dingen, als een uit God herboren worden tot nieuw leven. Nog één voorbeeld moge dat duidelijk maken.

Tanṭāwī al-Djawharī is een apologeet, wiens geschriften ver buiten de grenzen van Egypte bekend zijn geworden. Daarin is een indicatie gelegen dat dergelijke apologie voor Moslimsch besef zeer bevredigend is. Hij is een overtuigd en geestdriftig pleiter voor de bestudeering der moderne wetenschap, vooral der moderne natuurwetenschap. Uit geschriften van hem als de *Niẓām wal-islām* en *al-Tādj al-muraṣṣa' bidjawāhir al-Ḳur'ān wal-'ulūm* spreekt een oprechte liefde voor en veel kennis van de natuur. Het is echter treffend op te merken, dat de opwekking daartoe herhaaldelijk vergezeld gaat van een hartstochtelijke herinnering aan de algemeene *inḥiṭāṭ*, met de vermaning als Moslims ijverige beoefenaars der wetenschap te worden om sterk te worden als weleer, omdat het onmisbaar is voor den *tadbīr 'amr al-'umma*, de ordening van het belang der Moslimsche gemeente [1]).

Deze veelzijdigheid der apologetische interessen, die, gegeven den aard van het stelsel van den Islam, bij de ontmoeting met het sterk gedifferentieerde Europa moesten loskomen, heeft veroorzaakt dat men zich tot nu toe niet voldoende kon bezinnen op de onvermijdelijke kernvragen, waarvoor de apologie van den Islam zich, wanneer zij de situatie goed doorzag, behoorde te stellen. De éene kernvraag is de theologische of godsdienstwijsgeerige vraag: waar is voor den godsdienst, in casu den Islam, het onaantastbare punt te vinden, vanwaaruit zich zijn waarheid laat handhaven tegenover de empirisch-critische en historisch-relativistische benaderingswijze der moderne wereld. De andere kernvraag raakt het hart van den Islam en is

---

[1]) De *inḥiṭāṭ* of inzinking komt volgens Šeich Ṭāhir al-Djazā'irī, een bekend Syrisch Salafī, voort uit *inḥirāf 'an minhādj al-dīn al-ḳawīm* (het zich afwenden van den rechten godsdienst), en uit het stellen van de *ša'ā'ir* (ritueele vormen) boven den inhoud (*lubāb*); vgl. *Tanwīr al-baṣā'ir*, biografie van al-Djazā'irī (± 1920).

opgekomen door de ontmoeting van de gedifferentieerde, gesaeculariseerde Europeesche maatschappij met de middeleeuwsch-gebondene van den Islam. Zij is m.i. de moeilijkste vraag, die aan den Islam gesteld kan worden. Zij luidt: Kan de Islam zonder *šarīʿa* bestaan en daarbij zijn identiteit behouden?

Dit brengt ons tot den theologischen kant van de apologetiek der Egyptische apologeten en stelt ons in de gelegenheid helderder te omschrijven hoe de stand der huidige Moslimsche apologie in Egypte tegenover de twee genoemde kernvragen is. Wij mogen de cultureel-vooruitstrevend gezinde schrijvers, wier aandacht vooral op de *nahḍa islāmijja* geconcentreerd is, in dit geval vrijwel voorbij gaan, daar zij het zich theologisch te gemakkelijk maken en hun pleidooien daarom op den duur niet bijdragen tot versteviging van den Islam. Een man als Ṭanṭāwī Djawharī stelt in geen enkel opzicht het probleem van godsdienst of wetenschap. Hij en zijns gelijken toonen geen vermoeden ervan te hebben dat de gemakkelijke aanvaarding der wetenschap, die zij zoo geestdriftig bepleiten, de dood is voor allen waren godsdienst. De Islam wordt gereduceerd tot eenige redelijk schijnende ideeën, die het gezonde verstand behagen, en wordt toch gepresenteerd als de op goddelijke openbaring berustende ware religie. Men is zich geen enkel conflict tusschen deze werelden bewust. Zonder te letten op het verband of den historischen achtergrond citeert b.v. Ṭanṭāwī Koranverzen en ḥadīṯ'en om de beoefening der moderne wetenschap aan te prijzen. Meer dan 700 verzen van den Koran heeten op de beoefening der wetenschap te slaan [1]). Al-Djazā'irī betoogt met diepe overtuiging dat godsdienst, wetenschap, cultuur en sociale vooruitgang samengaan (*sajr al-dīn maʿa 'l-ʿilm wal-ʿumrān waraḳj al-idjtimāʿ*) [2]). Welk een geweldige geestesworsteling het elkaar aantrekken en afstooten dezer vier levensterreinen inhoudt, staat geheel buiten zijn bewustzijn.

---

[1]) *al-Tādj* etc. p. 78.
[2]) *Tanwīr al-baṣā'ir.*

Muḥammad 'Abduh is ongetwijfeld degene onder de Egyptische apologeten, die het meest de aandacht waard is. Hij is door zijn opleiding en positie theologisch gericht. Hij is een echte *'ālim*. Bovendien, en dat is m.i. van groot gewicht om beter oor te krijgen voor het hem eigen timbre, hij heeft in zijn jeugd, vóór de beslissende ontmoeting met Afghānī, een periode gekend van vurige, mystische religiositeit. Zijn *Wāridāt* zijn daarvan het document. Hoe open hij ook stond voor Europeesche kennis en hoe gaarne hij ook Europeesche methoden navolgde om te werken voor de intellectueele en maatschappelijke verheffing van zijn volk, als hij het probleem van Islam en moderne wereld echt wilde stellen, deed hij dat als *theoloog* en hanteerde hij den typisch-Moslimschen begrippen- en termenschat. Zijn *Tafsir* en zijn *Risālat al-tawḥid* zijn dan ook als programmatische werken op te vatten. Men kan echter ook weer aan deze programmatische werken van zulk een uiterst begaafd en ernstig man als 'Abduh duidelijk vaststellen, dat door de veelheid der interessen de houding van afweer en verdediging en van „Ehrenrettung" van den Islam primair is, zoodat het probleem Islam – moderne wereld in werkelijkheid onaangeroerd blijft. De schrijvers van de „Introduction" van de Fransche vertaling der *Risālat al-tawḥid* overschatten m.i. dan ook ten eenenmale de poging van 'Abduh wanneer zij zeggen: „il essaya de fondre en une synthèse les résultats scientifiques acquis par l'Occident avec les idées fondamentales de l'Islam" [1]). Willekeurig cerebraal verbinden langs den weg der reductie en synthese-scheppen zijn totaal verschillende dingen, terwijl bovendien het eigenlijke probleem bij een conflict van godsdienst en wetenschap (gelijk Ghazālī zoo goed toonde te begrijpen) niet ligt in synthese, maar in het aantoonen van het eigen, absolute karakter

---

1) p. XLII. Ik kan het, zooals uit mijn uiteenzettingen blijkt, niet eens zijn met de uitspraak van den voortreffelijken kenner der Nieuw-Arabische literatuur I. J. Kračkovsky: „Seine ('Abduh's) Rolle auf diesem (i.e. het godsdienstige) Gebiete kann, dank den neuen europäischen Arbeiten, als hinreichend beleuchtet angesehen werden". Zie *Mitt. des Sem. f. Orient. Spr.* Jahrgang XXXI, Zweite Abteilung, p. 186.

der godsdienstige waarheid. 'Abduh's geschriften dragen den stempel van een breeden en nieuw-georienteerden geest. Hij overziet de geschiedenis van den Islam en het Moslimsche denken met een oog, dat geopend is voor de beteekenis van historische factoren. Maar de eigenlijke problemen raakt hij niet aan. De gedachten der heerschende moderne filosofie, der natuurwetenschappen en der sociologie vindt hij in den Koran terug. Geen oogenblik rijst bij hem de gedachte of het karakter van een godsdienst wel veroorlooft om zich zoo sterk te identificeeren met de wetenschap en haar hypothesen, welke uiteraard veranderlijk zijn. Hij gelooft b. v. in de onomstootelijke waarheid der evolutie, vindt haar in den Koran [1]) uitgedrukt in de idee van *sunnat Allāh*, en blijft geheel gesloten voor het feit dat in de evolutiegedachte als zoodanig een zeer moeilijk probleem verborgen zit voor een openbaringsgodsdienst, en vooral voor een godsdienst als de Islam, voor welken het gezag van Woord en traditie zoo allesomvattend is. Zijn steeds weerkeerende stelling dat de Islam de eenige redelijke wereldreligie is, waarom deze zich dan ook dáárin loffelijk onderscheidt van andere godsdiensten dat zij op *burhān* (bewijs, verstandelijke demonstratie) berust, spruit voort uit de situatie, dat het imponeerende Europa alleen rede en ervaring als rechters schijnt te erkennen. Deze denk- en redeneertrant is echter niet alleen, en misschien zelfs niet in de eerste plaats, een gevolg van den indruk, dien Europa maakt. Wellicht is het veeleer zoo dat deze sterke impressie de eigen scholastische neiging wakker roept. De scholastiek als zoodanig brengt de sterke overtuiging mee dat de Islam de natuurlijke en redelijke religie is, want zij leeft uit de overtuiging dat rede en openbaring een evidente eenheid zijn. Ghazālī is de eenige, die op diepere gronden een juister verhouding van beide wist te formuleeren. Hij zag dat ze elkaar noch ophieven, noch zonder meer bevestigden, maar een verschillende benadering van een verschillende werkelijkheid vertegenwoordigden, en beide rechtmatig en

---

[1]) GOLDZIHER, o. c. p. 300 v. v.

onmisbaar waren. De moderne apologeten, die in vele opzichten dankbaar drinken uit de wateren van Ghazālī, laten echter, onder indruk van het geweldige prestige dat het verstand in Europa schijnt te hebben, en gesteund door een rationalistische ader in de Moslimsche theologie zelf, Ghazālī's diepgrijpende wijsgeerige en godsdienstige daad totaal ongebruikt liggen. De verklaring is gemakkelijk te vinden. De moderne apologeten worden niet, gelijk Ghazālī en alle groote godsdienstige denkers, gedreven door de elementaire kracht van het eenige godsdienstige probleem dat religieus-scheppend resultaat heeft, n.l. dat der *persoonlijke zekerheid.* Zij zijn niet gepraeoccupeerd door centrale religieuze vragen, maar door (op zichzelf uiterst gewichtige) periferische vragen van cultuur en maatschappelijk leven. Het sociaal-godsdienstige karakter van het stelsel van den Islam werkt dat bovendien nog sterk in de hand. Wanneer het over diepere beginselen gaat, zijn zij daarom oppervlakkig en tegenstrijdig. De intuitie heet bij 'Abduh b.v. de *bron* van den godsdienst, maar de rede is de *rechter.* Toch is de openbaring een *zelfevidente* kennis in den mensch, die de zekerheid dat zij van God komt, met zich meedraagt [1]). Wel laat zich bij 'Abduh soms een toon van gezond religieus scepticisme en agnosticisme hooren, wanneer hij zegt dat Gods wezen, het wezen der natuur en der ziel voor onze rede ontoegankelijk zijn [2]). Maar toch is de openbaring niet van een eigen en andere orde; zij dient om de overdrijvingen en dwalingen der rede in te perken. Zijn profetenleer is daarom ook meer sociologisch en moreel dan godsdienstig. Het zijn mannen, begiftigd met speciale openbaringskennis, vervat in het openbaringsboek. Ze zijn sociaal noodzakelijk als opvoeders der menschheid, als herstellers der telkens verward rakende maatschappelijke orde, als wegwijzers uit scepsis en als ondersteuners der zwakken, die niet, gelijk de sterken, met de natuurlijke

---

[1]) *Risālat al-tawḥid* (Uitgave van Michel en Moustapha Abdel Razik), p. 74, p. 87-89.

[2]) *Risāla* p. 35, 52-56.

moraal, n.l. zonder bedreiging van straf en belofte van loon, het doel kunnen bereiken. Hij glijdt hier haast over in het standpunt van den filosoof Ibn Rušd (zie boven), die den positieven, statutairen godsdienst eigenlijk alleen ziet als een maatschappelijke inrichting, noodzakelijk voor de correctie der massa.

Kortom, 'Abduh's streven is om den Islam zoo redelijk en natuurlijk mogelijk te maken, en toch zoo dicht mogelijk bij de gangbare opvatting te blijven [1]), of, zooals Michel en Sheich M. Abdel Razik zeggen [2]) dat 'Abduh steeds trouw bleef aan zijn methode „qui consiste à adopter le point de vue le plus rationnel compatible avec l'orthodoxie". Deze apologetische dogmatiek is de reactie van een edel en zeer ontwikkeld Moslim op de moderne cultuur. Over de wonderen spreekt 'Abduh b.v. uiterst voorzichtig, eigenlijk zeer sceptisch. Over de eschatologie, dien wezenlijken karaktertrek van den godsdienst van den *mālik jawm al-dīn*, van den „Koning van den Dag des Gerichts", zwijgt hij [3]). De *vindicatie* van den Islam tegenover het moderne denken is de inspiratie van zijn dogmatiek, niet de persoonlijke en representatieve worsteling om zekerheid in godsdienst en wereldbeschouwing. Met dit te zeggen leggen wij geen blaam op een man als 'Abduh. De bedoeling is alleen maar dit te constateeren om daardoor de verschenen apologieën in de juiste verhouding tot den eigenlijken aard der problemen te zien. Zijn Risāla en Tafsīr zijn meer documenten van apologetische harmonistiek dan van theologisch denken. Door het streven alles in overeenstemming te brengen met de rede, en den Koran tot spreekbuis te maken van moderne wetenschappelijke

[1]) Men leze de passages over heiligenvereering, die zeer rustig afsteken bij de sterke veroordeeling uit de kringen der Salafijja. Oorspronkelijk koos 'Abduh in de kwestie van het geschapen- of ongeschapen zijn van den Koran het Mu'tazilitische standpunt. In de door Rašīd Riḍā bezorgde uitgave, p. 34, is die passage weggelaten; volgens een noot op 'Abduh's eigen aanwijzing.

[2]) p. LXXVIII.

[3]) Zie *Risāla*, p. 138 v. v.

gedachten of filosofische mode-ideeën, wordt de godsdienstige pit uit den Islam weggezogen. De Koran verliest zoo zijn godsdienstig openbaringskarakter en wordt een compendium van in beelden uitgedrukte wetenschappelijke of algemeene ideeën. De dogmatiek wordt van haar principieel karakter beroofd. Niet de openbaring, maar wetenschap en rede zijn de norm. Wanneer dit op theologisch gebied gebeurt, komt de theologie als systematische doordenking van de openbaringsidee en den openbaringsinhoud tekort. Wanneer wij op de apologie van 'Abduh de blaam van rationalisme leggen, moet wel bedacht worden dat de neiging tot rationalisme op zichzelf geen blaam is. Ze is een wettig gegeven van den menschelijken geest, daar inductie en empirie op zichzelf machteloos zijn om eenige kennis voort te brengen. Het rechtmatige rationalistische denken is de divinatorische werkzaamheid der rede, die hetgeen empirisch was vastgesteld tot kennis maakt. De zwakheid van het apologetische rationalisme echter, waarover wij telkens gesproken hebben, is dat het deductief te werk gaat op grond van een van te voren vastgesteld begrip [1]).

De eerste bovengenoemde kernvraag, de theologische, laat 'Abduh dus onaangeroerd. Hoe staat het nu met de tweede kernvraag, die over de šarī'a? [2]) Ons antwoord daarop behoeft niet lang te zijn. 'Abduh beschouwde als een van zijn grootste plichten den strijd tegen den *taḳlīd*, de gebondenheid aan een als autoritief geldend verleden zonder recht of mogelijkheid tot zelfstandigheid in heden of toekomst. Steeds verheft hij zijn stem tegen alle juristische

---

[1]) 'Abduh's breedheid en openheid van geest komen natuurlijk het best uit als men hem ziet temidden van zijn omgeving. Hij dorst fatwā's te geven waarbij rente geoorloofd werd verklaard en door Christenen en Joden geslacht vleesch als rein. Hij stemt rustig toe dat de groote massa in den Islam (volk en geleerden) den *djihād* als oorlog in den letterlijken zin opvat en niet in den moreelen zin, dien hij erin legt (*Risāla* p. 133 v.v.). Hij staat zeer tolerant tegenover andere godsdiensten. Bijbel en Koran zijn voor hem „trois livres concordants.... ainsi se complète l'enseignement divin et sa vraie religion brille à travers toutes les religions".
(cf. B. Michel p. XLVI.)

[2]) Zie pag. 17.

casuïstiek en *madhab*-oneenigheid. Hij wil vèrgaande hervormingen in het kanonieke recht, in overeenstemming met de eischen des tijds. In stilte b.v. steunde hij den moedigen Ḳāsim Amīn Bey, den strijder voor den *taḥrir al-mar'a* [1]), de bevrijding der vrouw. Het probleem van de šarī'a als zoodanig wordt echter nooit gesteld. Het gaat steeds over de aanpassing der šarī'a aan de nieuwe verhoudingen; ook om het recht steeds opnieuw het initiatief tot wijziging en aanpassing te mogen nemen. De vraag of de idee van den godsdienst als de vervulling en betrachting van een op openbaringsvoorschriften gegronde Wet zich wel verdraagt met een verdiept idee van godsdienst, wordt niet gesteld. Aan den anderen kant bepleit hij (en anderen doen het met hem) de saecularisatie van vele onderdeelen der šarī'a zonder te beseffen dat men daarmede den theocratischen Islam in zijn wezen aantast. Hoe sterk dit besef is en hoe innig de Islam verweven is met de idee der Wet bleek bij het heftige protest tegen het boek [2]) van 'Alī 'Abd al-Rāziḳ, waarin deze heeft trachten aan te toonen dat de profeet in den Koran geen sociaal en politiek wetgever heeft willen zijn, maar een godsdienstig en moreel hervormer. De stelling van 'Abd-al-Rāziḳ is in strijd met den Koran, den geest van den Islam en de historische feiten. De groote beteekenis van dit boek is echter dat het de principiëele, niet de opportunistische, verwijdering van de šarī'a als idee en als werkelijkheid uit den Islam nastreeft, en daardoor dezen godsdienst eerst waarlijk in crisistoestand brengt. Het komt neer op een volkomen laïciseering van het Moslimsche systeem, de wegwerping van zijn theocratische wezen. Eerst wanneer dit probleem ernstig en algemeen door het denkend deel der Moslims onder de oogen wordt gezien, zal de baan vrij zijn voor een zuiver godsdienstige probleemstelling in de apologetiek van den Islam, eerder niet. Het is belangrijk te constateeren dat gesaeculariseerde geesten als 'Alī 'Abd al-Rāziḳ naar het schijnt veel meer de baan

[1]) Zoo heet ook diens voornaamste geschrift.
[2]) *al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm.*

openbreken voor een zuiver godsdienstige probleemstelling dan godsdienstiger geesten als 'Abduh. 'Alī 'Abd al-Rāziḳ toch schreef zijn boek niet uit theologische of godsdienstige behoefte, maar als modern-gevormd mensch en nationalist. Hoe gesaeculariseerd hij is, blijkt wel uit een passage in een zijner toespraken, waarin hij zich noemt „first of all an Egyptian, an Arab, an Oriental, and with the permission of our reverend religious leaders, also a Moslem" [1]).

Alvorens over de Egyptische apologie te zwijgen, moeten we nog iets zeggen over de Salafijja-beweging, die haar middelpunt in de persoon van Sajjid Rašīd Riḍā en zijn tijdschrift den *Manār* heeft. Deze groep heeft de sterkste theologische ader, sterker dan 'Abduh, die als de groote meester der Salafijja-beweging geldt. Het komt mij voor ten onrechte, want al is hij de leermeester van Rašīd Riḍā, door dezen diep vereerd, hun geest is zeer verschillend. 'Abduh had een open gemoed voor de Europeesche cultuur. Het was zijn ernstige verlangen om den Islam tot nieuw leven en nieuwe kracht te brengen door allerlei elementen van haar over te nemen. Niet voor niets heeft hij zijn ontwaking uit wereldvreemde mystiek en zijn openheid voor de problemen van den nieuwen tijd te danken aan den man van den sterken wil en het sterke intellect, al-Afghānī. Zijn eigenlijke ideaal was een godsdienstig-gehumaniseerde en sociaal en moreel hervormde Islam. Dit beeld projecteerde hij in den aanvangstijd van den Islam, en zoo kan men hem een volgeling van den *salaf* noemen. Het parool: terug naar den *salaf*, heeft echter bij Rašīd Riḍā een geheel anderen klank. In de geestelijke afstammingslijn bij Ibn Tajmijja e.a., de Hanbalitische *naḳl*-verdedigers behoorend, staat bij hem *sunna*-trouw op den voorgrond. Het „terug naar de oorsprongen" is niet liberaliseerend, maar conservatief gericht. Het verlangen naar het herstel van een ideaal verleden geeft de kracht tot het wegvagen van veel historische

[1]) *Welt des Islam*, Bd. 9, p. 10.
Zijn boek verwekte een parlementaire crisis en zijn ontslag als *ḳāḍī šar'ī*, alsmede de intrekking van zijn Azhardiploma, dat hij na 12 jarige studie verworven had.

groeisels. Daarom is het protest tegen heiligen- en gravenvereering, tegen alles wat Gods eenigheid loochent, bij hem veel feller dan bij den bemiddelenden 'Abduh [1]). 'Abduh is een humanist binnen orthodoxe hulsels, Riḍā is een puritein, een rasechte theocraat, wien eigenlijk de heele moderne cultuur niet interesseert, maar alleen het herstel van de macht en glorie van den Islam. Op dat punt is hij een beter leerling van al-Afghānī dan 'Abduh. Voor de *eigenlijke* apologie van den Islam heeft m.i. de Salafitische richting weinig beteekenis, daar ze de twee kernvragen aangaande de verhouding van godsdienst en wetenschap [2]) en aangaande de šarī'a niet stelt [3]), en krachtens haar theocratische

---

[1]) LOTHROP STODDARD zegt m.i. in zijn *New World of Islam* (1921) terecht op p. 45: Both (Pan-Islamists and liberals) recognize Islam's present decadence; both desire its spiritual regeneration. It is on the nature of that regeneration that the two parties are opposed. The liberals believe that Islam really can assimilate Western ideas. The Pan Islamists on the other hand believe that primitive Islam contains all that is necessary for regeneration and contend that only Western methods and material achievements should be adopted by the Moslem World.

[2]) Het is des te merkwaardiger dat men aan dit probleem als probleem voor den Islam is voorbij gegaan, omdat een boek van DRAPER: *History of the conflict between religion and science* (1875), door Ahmad Midhat naar een Fransche vertaling in het Arabisch is uitgegeven (Nizā' 'ilm wa dīn) en veel is gebruikt. Men werd in dit boek alleen opmerkzaam op de apologetisch goed te gebruiken vijandige houding tegen de wetenschap waaraan de Christelijke Kerk zich in haar geschiedenis meer dan eens heeft schuldig gemaakt, maar kwam niet tot het algemeene probleem. Men werd geheel in beslag genomen door de begeerte den Islam tegenover het vooruitstrevende Europa van de blaam van obscurantisme te zuiveren, en het voorbijgaan aan het algemeene probleem werd ongetwijfeld ook hierdoor bevorderd dat DRAPER's: *History of the intellectual development of Europe* (1875) één der meest geliefde „Fundgruben" is geweest voor de modern-ontwikkelde Moslims. Dit boek geeft een zeer geestdriftige, maar onjuiste schildering van het aandeel van den Islam als godsdienst aan den bloei van de wijsbegeerte en de wetenschap in de Moslimsche landen der Middeleeuwen. Gelijk na 1900 de werken van Le Bon de leermeesters in de Europeesche cultuurgeschiedenis zijn voor de modern-ontwikkelde Moslims, waren dat vóór 1900 de werken van Draper. Cf M. HARTMANN: *Islam und Reform. Beiträge zur Kenntniss des Orients*, Bd. VIII, 1911.

[3]) Zie boven p. 25.

standpunt niet kan stellen. Wanneer de Salafijjabeweging zich vrij zou maken van haar trouw aan *sunna* en *šari'a*, en zich zou concentreeren op een zuivering, uitgaande van het vurige monotheïsme van den Islam, zou ze dieper en krachtiger kunnen worden.

(*Wordt vervolgd*).

The Javanese version of the Bhagavadgītā

by

J. GONDA, Utrecht.

As is well known, the two great Indian epic poems found their way also to the island of Java. In the older Javanese literature the Mahābhārata is represented in different classes of works, in prose and in poetical adaptations. Of the prose version, a number of books have been handed down to us; we don't know whether the entire Mahābhārata had been adapted by the Javanese in olden times or not. At present, we possess the texts of the first, fourth and sixth books, viz. the Old-Javanese Ādi-[1]), Wirāṭa-[2]), and Bhīṣma-parwas, the 15th-17th books of the great epos[3]), and a number of manuscripts of some other books[4]). These works date from about the year 1000 of our era. They are not a complete translation of the Sanskrit Mahābhārata, but partly an abridged paraphrase, partly a more or less exact, more or less abridged translation of the Sanskrit text, leaving out

---

1) Edited by Dr. H. H. JUYNBOLL, The Hague, 1906.

2) Edited by Dr. H. H. JUYNBOLL, The Hague, 1912.

3) Cp. JUYNBOLL, Drie boeken van het Oud-Jav. Mahābhārata, Diss. Leiden, 1893; JUYNBOLL, Supplement Catalogus Javaansche handschriften (Catalogue of javanese manuscripts), Leidsche Univers. Bibl., Leiden, 1911, II, pp. 157-165.

4) Cp. H. N. VAN DER TUUK, J. R. A. S. 13, p. 48: „The Udyogaparwa appears to be the most corrupted of all, and is besides full of lacunae". — Cp. JUYNBOLL, De verhouding van het Oudjavaansche Udyogaparwa tot zijn Sanskrit-origineel, Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië 69 (1914), pp. 219-296. See also: SYLVAIN LÉVI, Sanskrit Texts from Bāli, Baroda, 1933, Introduction.

superfluous particulars [1]). The Javanese author, however, has taken from his copy of the Sanskrit text, at variable intervals, a śloka or a part of a śloka (mostly a pāda), or, sometimes, a single word; as a rule these quotations are followed by a translation into Old-Javanese; generally speaking these translations are rather literal [2]).

Now both the ślokas, parts of ślokas etc., quoted by the Javanese author, and his own text, his paraphrase differ at moments in some degree from the Sanskrit texts of the Mahābhārata as we know them. We are not surprised at stating these divergences, we should be surprised at finding it otherwise. It is a foregone conclusion that they are of importance to everyone, who takes an interest in the history and the adventures of the Mahābhārata. But it is necessary to study the entire Old-Javanese texts and not only the Sanskrit quotations [3]), when we wish to investigate the divergences from the Indian texts, and also to read the Javanese texts in critical editions [4]).

Among the parwas — as we call the prose version of the books of the Mahābhārata in Javanese literature — the Bhīṣmaparwa is not the least interesting [5]). It greatly repays the trouble to compare this text with its Sanskrit parallels. Part of it, viz. the Jambūkhaṇḍavinirmāṇaparva,

---

[1]) See my paper: Einige Mitteilungen über das altjavanische Brahmāṇḍa Purāṇa, Acta Orientalia XI, p. 219. See also: C. C. BERG, Hindu Literature in Java, in: Indian Art and Letters, N. S. 6, p. 128; with some of the views and conclusions of my esteemed colleague I regret not to be able to agree.

[2]) A specimen has been communicated in the said paper, Einige Mitteilungen ..., pp. 225-226. Some views concerning these quotations: BERG, o. c., p. 128; for my opinion see: Het Oud-Javaansche Brahmāṇḍa-Purāṇa, Batavia, 1932, pp. 21 sqq.

[3]) Cp. K. WULFF, Den Oldjavanske Wirāṭaparwa og dens Sanskrit-original, København, 1916; UTGIKAR, The Virāṭaparvan of the Mahābhārata, 1923, Supplement II: Quotations of the Virāṭaparvan found in the Javanese Virāṭaparvan.

[4]) As for my objections to existing editions, see my paper: Einige Mitteilungen ... etc., quoted above, p. 220.

[5]) I have prepared an edition of this text, which will be printed, I hope, erelong.

has already been done very shortly [1]). For the time being, I arrived at the conclusion that that part of the Old-Javanese Bhīṣmaparwa is not an adaptation of a Sanskrit text which was identical or nearly identical with the printed editions, neither with the Calcutta-edition, nor with that of Bombay, nor with that based on South Indian texts.

It differs from those texts much more than these texts depart from each other. It is, however, obvious that the Old-Javanese Jambūkhaṇḍavinirmāṇaparva, in the main, belongs to the recension of that subject-matter which is represented in the Mahābhārata-texts and in the Padma-Purāṇa [2]).

In this paper I intend to make known to a greater public an other part of the Old-Javanese Bhīṣmaparwa, viz. the Bhagavadgītā, by means of a translation into English. It goes without saying that, as has been stated by Schrader in a very interesting paper [3]), an edition and a translation of the Old-Javanese recension of the Bhagavadgītā may be of great use to everyone who takes an interest in the history of that most important text. For the Javanese text I refer the reader to my prospective edition [4]). I subjoin to the translation a number of adnotations, in which I compare the reading of the Sanskrit quotations and the particulars of the Javanese translation or paraphrase with the Sanskrit texts, viz. with the Calcutta-, the Bombay- and the „Southern" edition, and, moreover, with the Kashmir Recension, published in a very meritorious way by Schrader [5]).

---

[1]) See my lecture: Iets over het Oud-Javaansche Bhīṣmaparwa. Verslag van het Zevende Congres van het Oostersch Genootschap in Nederland, 1933, p. 29.

[2]) Padma-Purāṇa, Ādikhaṇḍa, adhy. 3-9. Cp. W. KIRFEL, Die Kosmographie der Inder, Bonn und Leipzig, 1920, p. 56; W. KIRFEL, Bhāratavarṣa, Stuttgart, 1931, p. 2, L. HILGENBERG, Bonner Or. Stud. IV, 1934.

[3]) F. OTTO SCHRADER, Rezensionen der Bhagavadgītā, Festschrift für M. Winternitz, Leipzig, 1933, p. 49.

[4]) A small part has been communicated by D. VAN HINLOOPEN LABBERTON, Notulen van de . . . Vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen 52 (1914), pp. 108-116.

[5]) F. OTTO SCHRADER, The Kashmir Recension of the Bhagavadgītā Beitr. z. ind. Sprachw. u. Religionsgesch. III, Stuttgart, 1930

A quotation which is completely identical with that given by the said texts, and a translation which is literal, are indicated by citing the number of the corresponding śloka, preceded by: =; a not identical stanza or pāda or a not literal translation, or, in a word, any divergence is indicated by citing that number preceded by: cp. (compare). I leave it to the reader to look up the words in the texts [1]).

A great number of various readings occurring in the Sanskrit parts of the Old-Javanese Bhagavadgītā has already been published by Schrader [2]), but in a somewhat imperfect way. With good reason, however, the learned professor states that among the ślokas or parts of ślokas is found "eine Anzahl Abweichungen von der Vulgata, die zum Teil zur kaschmirischen Rezension, zum Teil auch zu dieser nicht stimmen". I also agree with his remark: [3]) "Manche der kleinen Abweichungen von V (= Vulgata), die wenigen Übereinstimmungen mit K, der eine überall sonst fehlende Vers und der bisher sonst nur in dem Dubliner Manuscript nachweisbare werden möglicherweise als Fingerzeige für die Aufspürung einer Rezension sich bewähren, die eines Tages als dritte neben V und K treten könnte".

We must yet, for a moment, dwell on another point raised by Schrader [4]). "Mit *brahmabhūyāya kalpate* (XIV, 26)", he says, "hören die Sanskrit-Zitate auf, bis erst im letzten Buche noch eines, und zwar als letztes, folgt, nämlich *sarvadharmān parityajya* usw. (XVIII, 66). Dies kann zweierlei bedeuten: entweder dasz ein Abschreiber (schwerlich schon der Übersetzer) ihrer müde geworden war [5]) oder

---

[1]) In my translation, the words put in italics are Sanskrit quotations, the words in parenthesis are added in the English text.

[2]) Rezensionen . . ., Festschr. Winternitz, p. 48.

[3]) Rezensionen, p. 49.

[4]) Rezensionen, p. 50.

[5]) „Eine Annahme, die . . . nicht gerade wahrscheinlich ist, aber dies werden könnte durch den Nachweis, dasz die Zahl der Sanskrit-Zitate in den verschiedenen Handschriften nicht unerheblich schwankt" (Schrader). The number of the Sanskrit quotations in the manuscripts of the Bhīṣmaparwa is good almost as continually the same.

aber dasz der Teil ohne Zitate im javanischen Urtext (und in seiner sanskritischen Vorlage!) fehlte und erst später aus einem anderen Manuskript (einer anderen Rezension?), das durchweg keine Sanskrit-Zitate hatte, ergänzt worden ist". — "Der Teil ohne Zitate" — but if we cast a glance at the Old-Javanese text itself, we see that a part without quotations, corresponding to Bhag. 14, 27 — 18, 65 does not exist. Immediately after the interpretation of Bhag. 14, 26 we read the śloka 18, 66. As this section does not exist, we need not postulate the existence of manuscripts or of a recension without Sanskrit quotations for that reason. The two possible explanations, however, remain. "Merkwürdig ist jedenfalls", in this way Schrader goes on, "dasz der von Sanskrit-Zitaten freie Teil (we should like to read: "der fehlende Teil") sich ungefähr deckt mit dem immer wieder von deutschen Gelehrten ... für unursprünglich erklärten" [1]). In fact, this is a very remarkable coincidence, the more so, as also in the Jambūkhaṇḍavinirmāṇaparva the Old-Javanese text now and then seems to be more original [2]). I will try here to say something more about this point.

Is it likely that the Old-Javanese Bhagavadgītā as we have it now is an adaptation of a Sanskrit text that belonged to a recension without spurious additions? Before we try to answer this question we must make an inquiry into the value of the Old-Javanese Bhagavadgītā as a translation. How the subject-matter has been treated by the author, granted that the author left the work as it is now? How has he proceeded in translating? Is his work a correct interpretation of the ideas of the Bhagavadgītā?

Let us examine the Old-Javanese text from this point of view. Firstly we will compare it with the Sanskrit text as

---

[1]) See WINTERNITZ, W. Z. K. M. 1907, p. 197: „Ich möchte glauben, dasz von den letzten Gesängen der Bhagavadgītā nur die zwölf Verse XVIII, 55-66 echt und alt sind, und dasz diese höchstwahrscheinlich den Abschlusz des Gedichtes bildeten". I refer to R. GARBE, Die Bhagavadgītā aus dem Sanskrit übersetzt, u. s. w. [2], Leipzig, 1921, p. 25.

[2]) See my: Iets over het Oud-Jav. Bhīṣmaparwa, quoted above, p. 30.

we have it now, and therefore pass in review the main contents of each adhyāya, using the summary given by Bhandarkar [1]), whose words [2]) we quote to indicate which parts are to be found in the Javanese text.

In substance, the first adhyāya has been interpreted very well. What is missing are stanzas that either contain nothing new (for instance 1, 34; 37) or follow automatically from what has been said. We come across a few small deviations from the Sanskrit vulgate text.

Adhyāya II: "Bhagavat endeavours to remove (Arjuna's) reluctance by speaking of the eternity ... of the human soul. Then fighting is spoken of as the duty of a kṣatriya for whom there exists no other good than a just fight. This mode of thinking is characterised as being Sāṃkhya, and the Yoga mode then follows. The state of mind in the Yoga mode is a determined will. [Not present.] To attain such a will one should think only of the deed to be done and not of the fruits to be derived from it. With a concentrated mind and without any attachment to other objects one should devote oneself to the deed alone. By such devotion to acts with a determined will man finally attains .... complete serenity of soul or the Brāhmī condition. [Missing]." In substance, this adhyāya has been translated correctly. We see for instance that in the answer of Arjuna the most important stanze, the 7th, and only that, is present. In Kṛṣṇa's speech (2, 11-30), 11-19 are present, except 17 (spurious according to Garbe), also 23; 24-30 may easily be left out. The main points of 31-39 are present; also 41 I which is of importance. It is noteworthy that 42 sqq. are missing (against the men that perform rites according to the precepts of the Veda). The important stanzas 47 and 48 are found; 49-52, of less importance, are missing. And so on. Between 61 and 62 a śloka occurs that is missing in the vulgate text.

---

[1]) R. G. BHANDARKAR, Vaiṣṇavism, Śaivism and minor religious systems, Trübner, Strassburg, 1913, pp. 14-26.

[2]) With slight modifications.

Adhyāya III: "[Missing.] The deeds done do not tie (a man) down to the world, if he does them for worship and not for his private purposes. [The rest is missing]". This adhyāya has been interpreted very incompletely. We come across some sentences that do not occur in the vulgate text and at intervals the text is obscure. Neither the question of Arjuna at the beginning, nor his address at the end tally with 3, 1-2 and with 3, 36 or 4, 4. At the end of this chapter the Kashmir recension is more prolix. It might be possible that these facts have a certain connection with each other. We observe that 3, 11; 13 occur, but it is not stated that these words are said by Prajāpati. Has the Javanese text been spoiled here?

Adhyāya IV: "[Missing.] (Kṛṣṇa) explains his being born again and again and assuming incarnations for the destruction of the wicked [missing]. Those who know the incarnations ... are released from the body and are not born again. By means of knowledge men, ... being devoted to him, ... attained to the condition of Bhagavat. Bhagavat resorts to men in the manner in which they take refuge to him ... The idea of action without attachment is further developed. Then metaphorical yajñas are mentioned [missing]. All these yajñas cannot be accomplished without deeds. Of these the yajña of knowledge is the best [missing]". As far as śloka 23 the main points are represented, but with remarkable differences; after that śloka the account has been much shortened; after 34 we find nothing. Vivasvat and so on (4, 1 sqq.) do not occur. We might expect a paraphrase of 4, 23-27, but these are missing. The stanzas 41, 42, which do not occur, are referred to in the next question of Arjuna (5, 1); they must have occurred in the Sanskrit copy of the Javanese author; were they found in his Javanese text, or has this text been spoiled after his time?

Adhyāya V "(Kṛṣṇa speaks about) saṃnyāsa and karmayoga.... Following either thoroughly, one obtains the fruit of both. [Missing.] This knowledge bringing about freedom from sin, the same condition is attained to which

an active life or pursuit of actions (Karmayoga) leads, when the actions are done disinterestedly or without aiming at the fruit, with an eye directed towards Brahman only, the true essence of things. Though this is so, still saṃnyāsa is difficult to be realised without yoga. With yoga one soon attains it. A yogin does not think that he does something when he sees, hears, eats, sleeps, etc. This is so when these acts are done without any attachment, the aim being the realisation of Brahman [Missing]". We come across the stanzas 5,1; 2, 6 II — 10. After stanza 5, 14 we might expect some ślokas, translated or paraphrased. Therefore the interpretation of this chapter is very incomplete.

Adhyāya VI: "[Missing.] Then follows a description of the state of a man who has attained yoga. Practice of yoga, or contemplation, is then described. [Missing.] All the functions of the mind are suspended in the condition of yoga. Seeing himself by himself he rests in himself. [Missing.] A yogin sees himself in all things and all things in himself, looks at all things in the same light. The Supreme Spirit is not lost to him who sees it everywhere and sees everything in it, the Supreme Spirit. [Missing.] Bhagavat (says) that it can be controlled by practice as well as by reflection on the vanity of things (*vairāgya*) [Missing]". Here we find an exceedingly concise description of the practice of yoga, immediately followed by 6,35 II, though this line has been added in a different way. The stanzas 30 and 32 have been interchanged. So this chapter is represented in an exceedingly concise way.

Adhyāya VII: "Bhagavat goes on to explain the nature of created beings and of his relation to them. He begins by saying that God's Prakṛti is eightfold; the five elements, mind, will (Buddhi), and egoism. Jīva is another Prakṛti, which supports the world. From them are produced all things or beings. Bhagavat is the source and the resting place of the world. Etc. All the three *guṇas* [1]) and the conditions resulting from them proceed from him.

[1]) BHANDARKAR: qualities.

Bhagavat ... is beyond all these three conditions. The world ... does not know Bhagavat ... [Missing]. The devotees of Bhagavat are of four kinds. Of these the jñānin, or the enlightened, is the best. The jñānin sticks to Bhagavat as his best refuge. The enlightened man surrenders himself to him, regarding Vāsudeva as the all in all. [Missing.] Those only, who are released from the infatuation of likes and dislikes, with their sins being destroyed by the practice of virtue, adore the Supreme. [Missing]". In the main, we have an accurate survey of this chapter. The stanzas 7, 1 — 3, not being essential, are missing; 7, 4 — 19 are found, except 14, 15 (spurious according to Garbe). It is remarkable that 7, 20 sqq. are absent, stanzas dealing with other people that are attached to other deities; they are, in fact, not essential.

Adhyāya VIII: "[Missing] (Bhagavat says): He who leaves his body while remembering me at the time of death, attains to the same condition as mine. Finally he states that he who departs this life while meditating on the all-knowing, [missing] his whole soul gathered between the brows with the power of concentration, reaches that Supreme Being, who is higher than the highest. He then mentions the attainment of the Unchangeable, with the mind concentrated, and the reaching of the final goal after leaving the body by means of a yoga process and by uttering the syllabe Om and the remembrance of Bhagavat all the while. [Missing.]" The beginning of this chapter (interpolated according to Garbe) is missing; then we come across the stanzas 8, 5; 7; 12; 13. Therefore this chapter has been interpreted in a very concise way.

Adhyāya IX: "Bhagavat proceeds to explain the direct and indirect knowledge [missing]. He is a subsidiary as well as the main sacrifice. He is svadhā, herbs, mantra, ghee. He is Agni and he is also oblation. [Missing.] He is Rc, Sāman, etc. [missing.] All the oblations thrown into the fire, all that is eaten and given and the austerities practised should be dedicated to him. In this way these actions do not serve as a bondage, and one ... goes to him

[Missing]". This adhyāya is represented in a very incomplete manner. We come across the stanzas 9, 1; 16; 17 II; 19 II; 27; 28 I. Compare 9, 7; 8 (wanting) with 7, 4; 5 (present); 9, 15 with 4, 33. The stanzas 9, 9 — 14 are, in fact, not quite indispensable; 9, 28 II — 34 too.

Adhyāya X: "[Missing] Bhagavat proceeds to mention the Vibhūtis or excellent forms of each species or group which pervade the world. He is the soul that dwells in the heart of men and is the origin, the middle and the end of all beings. He is Viṣṇu of the Ādityas, the sun ..., Kapila ..., Prahlāda ..., Rāma, ... [missing], Vāsudeva of Vṛṣṇis, and Dhanaṃjaya of Pāṇḍavas. [Missing]." Here we find a remarkable pāda which is not to be found in the vulgate text. The stanzas 10, 1—18, of which according to Garbe only 12—18 has been interpolated, are missing; the stanzas 19—40, however, being spurious, are present for the greater part. So the second part of this chapter has been translated in a succinct, but quite adequate manner.

Adhyāya XI: "The Virāj form of God, i.e. all beings looked at simultaneously as constituting one whole, as also his destructive form, in which all enter into his mouth and are absorbed, is described in this chapter. Arjuna praises him [missing] and entreats him to give up this frightful form and assume the more usual and the more agreeable human form. [Missing]". In the main, the contents of this chapter are present in the Javanese text. The essential parts are found; 11, 16—25 are missing, but one might suppose a close connection between 11, 15 and 11, 26. The stanzas 11, 26—35 have been interpreted satisfactorily; 36—55 in a very concise manner, the main points, however, are in the text.

Adhyāya XII: "[Missing] Bhagavat delivers from the ocean of death those who, dedicating all their deeds to him and meditating on him, worship him [Missing]". Of this chapter very few stanzas, viz. 12, 7—9, are found in the text. After 11, 55, the author passes on immediately to 12, 7. It is a remarkable fact that the doctrines, laid down in the stanzas 12, 10 sqq. are wanting.

Adhyāya XIII: "[Missing.] The Supreme Spirit, though

dwelling in the body, does not do anything and is not contaminated, because he is no beginning and is devoid of qualities and unchangeable. The spirit is not contaminated, just as space or ether existing everywhere is not. Just as the sun illuminates the whole world, so does the Kṣetrajña illuminate the Kṣetra". We see that, besides 13, (31), 32-34, being the end of the chapter, this adhyāya is wanting totally. It is connected with the translation of the foregoing parts, viz. 12, 7—9, in an abrupt way. In 13, 33 the author speaks about *kṣetra*, etc. without having explained these terms (cp. the explanation in the vulgate text, 13, 1 sqq.). We may suppose, that here either the Javanese author has proceeded in a very careless way, or the text has been spoiled, curtailed, by a copyist.

Adhyāya XIV: "[Missing] Bhagavat then proceeds to detail the nature of the three guṇas, their products and their results in the future world. These guṇas prove to be bondage, and when they are got over, then man is free from the bondage and becomes immortal. The distinguishing characteristic of one who is free from these three guṇas is a quiet undisturbed serene mood, in which happiness and misery are of equal value, and gold, clod of earth and stone are of equal value,... etc. He who invariably resorts to Bhagavat by Bhaktiyoga becomes free from these three guṇas [Missing]". In substance the contents of this adhyāya are found in the Javanese text. The stanzas 14, 10—16, being an enlargement of the doctrines laid down in the foregoing ślokas, are wanting. Of course, the account has been curtailed as well.

The *adhyāyas* XV, XVI, XVII, are wanting totally, adh. XVIII 1—65 too. Then we find a quotation, 18, 66. "Then Arjuna is told to set aside all other methods of salvation and surrender himself to Bhagavat alone, and Bhagavat would then free him from all his sins". Then follows a paraphrase of 18, 73. And thus the text ends. The transition from 14, 26 to 18, 66 is, to my mind, not absurd.

In general, the Old-Javanese Bhagavadgītā, as we have it, is a rather good translation. The author has given those parts of the subject-matter, which he considered as the

most important. He has started from a Sanskrit copy, but he has written a shorter Javanese Gītā, he has made a selection and set forth the outlines. In many places we can agree with the selection he made. Here and there, however, we come across an abrupt transition to a new section or we catch him being careless. Or are these shortcomings due to a copyist? As far as I can see, we are not yet able to give an answer to this question.

He has left out stanzas and groups of stanzas that contain little or no new facts, that are repetitions; also other superfluous stanzas and pādas, moreover rather often a part that does not belong to these categories, e.g. in adhyāya II the ślokas about the men that perform rites according to the precepts of the Veda, almost the entire third chapter, mythological doctrines (cp. 4, 1 sqq.), digressions on yoga etc. (see chapter V; VI), about people that are attached to other deities (7, 20 sqq.), the doctrines about deliverance of transmigration etc. (8, 14 sqq.), the lore, set forth in chapter IX, viz. that all things are in Bhagavat, and still they are not in him, that he is the sustainer of all things, that at the dissolution of the world all beings are dissolved into his Prakṛti, etc. etc., and also the stanzas 9, 20 sqq. about those who know the three Vedas and perform the Vedic ritual, and 9, 29—34, about the origin of Bhagavat, etc. (10, 1 sqq.), the stanza 11, 30, where Arjuna addresses Bhagavat as Viṣṇu, almost the entire chapters 12 and 13, in chapter 14 the stanzas 1—3, where we find that the "great Brahman" is the yoni for Bhagavat into which he throws seed, and other stanzas, and lastly, as said above, the adhyāyas 15, 16, 17 completely, and 18 almost completely.

How ought we to account for the fact that all the said sections and some other parts of less importance are wanting? It seems to me that — at least for the time being — the most probable explanation is that the Javanese author has left out those parts deliberately. In a number of places his quotations and his "translation" — as said above — differ from the vulgate text. It is a remarkable fact that some of these differences agree with the Kashmir

recension [1]). I have found corresponding facts elsewhere, in the Javanese text of the Jambukhaṇḍavinirmāṇaparva and in the Javanese tradition of the Brahmāṇḍapurāṇa: in a number of its differences with that Sanskrit text which we use to compare in the first instance, the Javanese text appears to tally with other Indian texts. To my mind the influence of the Javanese authors (and copyists) on the aspect of the quotations and on the differences in the Javanese text, has—at least for the parwas — been exaggerated. Unless the opposite has been proved — or at least seems acceptable — we are, should the case arise, allowed to suppose that the deviations shown by the Javanese text were also present in the Sanskrit copy used by its author.

As may be concluded from the preceding summary the Javanese Gītā contains many stanzas and pādas considered as interpolated by Garbe. It is noteworthy that two or three times in an extensive part which has been rendered in the Javanese text one or two spurious stanzas are wanting, viz. 2, 11—19, where 17 is missing; 7, 4—19, where 14 and 15 are missing, and perhaps 11, 3—15, where 13 (and also 12) are wanting. To my mind one might suppose that these stanzas, 2, 17; 7, 14, 15 and perhaps 11, 13, were not found in the author's Sanskrit copy. As for the other parts of the Gītā not found in the Javanese text there is not the slightest evidence. This is all we may say about this most important point. As for the last chapters [2]): it is possible that they were not present in the Sanskrit manuscript of the Javanese author, but just as well that he has perceived their relative unimportance and therefore has passed them.

Lastly I will speak about an other point. Is it possible to state any interesting relation between our Javanese text and the quotations found in Alberuni's India? As for the source of his quotations Schrader remarks [3]) that "the

---

[1]) Cp. SCHRADER, Rezensionen, p. 48 and also my notes to the translation. See also SCHRADER, p. 49 (Dublin ms.).

[2]) SCHRADER, Rezensionen, pp. 49—50. [3]) Kashmir Recension, p. 9.

Kashmir recension can as little have been his original as the vulgate or Haṃsayogin's version". The learned author adds: "It is a curious fact that of the many Gītā quotations of Bīrūnī's (about thirty) not a single one is in perfect agreement with any stanza of the Gītā in any of the recensions hitherto available". It seems an attractive task to investigate if there is any agreement with the Javanese Gītā. At first, however, I must discuss the question of the relation of Alberuni's quotations to the vulgate text. To my mind it is not quite impossible that the statements of Sachau about this point are somewhat inexact. I agree with his opinion [1]) that "the quotations given by Alberuni cannot have been translated from the Bhagavad-Gītā in its present form". But when he says that "there remains a great number of passages which on no account could be derived from the present Sanskrit text, simply because they do not exist there", it seems to me that this number is somewhat smaller than he asserts. For example: Alberuni quotes from the book Gītā: p. 25; 26 (Engl. transl. I, p. 52): "If you believe in predestination, you must know that neither they nor we are mortal, and do not go away without returning, for the souls are immortal and unchangeable. They migrate through the bodies, while man changes from childhood into youth, into manhood and infirm age, the end of which is the death of the body. Thereafter the soul proceeds on its return". According to Sachau [2]) only the general tenor of the ideas can be compared with the Bhagavadgītā. To a certain extent, however, the quotation bears a resemblance to Bhag. 2, 12; 18; 13. The next quotation [3]): "How can a man think of death and being killed who knows that the soul is eternal, not having been born and not perishing; that the soul is something stable and constant; that no sword can cut it, no fire burn it, no water extinguish it, and no wind wither it (لا سيف يقطعها ولا نار تحرقها ولا ماء يغصها ولا ريح تيبسها)" looks like Bhag. 2, 20 and its second

[1]) E. C. SACHAU, Alberuni's India, an English edition, London, 1910, II, p. 265. [2]) II, p. 275. [3]) The same page.

part resembles in a high degree 2, 23. Compare, then, the next words ("The soul migrates from its body, after it has become old, into another, a different one, just as the body, when its dress has become old, is clad in another") with 2, 22; the next ("What then is your sorrow about a soul which does not perish") with 2, 25 II; the remaining part of this passage with 2, 26; 27. May we compare Alberuni, p. 35 (p. 71 transl.): "... deeds are different in consequence of the difference of the three primary forces" with Bhag. 18, 19? His quotation, p. 36 (p. 73 transl.): "How is a man to obtain liberation who divides his heart and does not concentrate it alone upon God" bears a resemblance to Bhag. 8, 7 II; 12, 4; 7; 9, 22; 28; 34; 18, 57; 58; 11, 55. With his quotation, p. 37 (p. 75 transl.) "... the soul on leaving the body is united with that which we love, and is changed into it", perhaps we may compare Bhag. 8, 6. Perhaps also Alberuni, p. 38 (p. 78 transl.): "He who mortifies his lust etc." with Bhag. 4, 21. As for the yakṣas and the rākṣasas (p. 45; p. 92 transl.), see also Bhag. 10, 23. Perhaps we may combine Alberuni p. 271 (II, p. 138 transl.): "Then the ignorant imitate us in acting..." with Bhag. 3, 21.

Now there is a number of quotations from the Bhagavadgītā in Alberuni's work, which we may combine with passages in the Old-Javanese text.

We read, p. 26 (I, p. 52; 53 transl.): "Eternity (pre-existence) is common to both of us and to him. How often have we lived together, when I knew the times of our life and death, whilst they were concealed from you!" The Old-Javanese text differs curiously, perhaps the reading of its Sanskrit prototype had been spoiled [1]; Alberuni agrees with the vulgate text so far. The above-mentioned stanza, Bhag. 2, 23, occurs also in the Javanese text. Alberuni p. 36 (I, p. 73 transl.) quotes from the Gītā: "But if a man turns away his cogitation from all other things and concentrates it upon the One, the light of his heart will be steady like

[1] See my note.

the light of a lamp filled with clean oil, standing in a corner where no wind makes it flicker"; compare Bhag. 6, 19, agreeing with the Javanese text. The Arabic author quotes p. 37 (p. 76 transl.): "Seek deliverance from this world by abstaining from any connection with its follies, by having sincere intentions in all deeds and by making burnt-offerings to God, without any desire for reward and recompense; further, by keeping aloof from mankind (واعتزال الناس)". The last words, not occurring in the Indian texts, we may perhaps combine with the Old-Javanese text, after the translation of Bhag. 2, 59. The comparison of Brahman with an aśvattha tree occurs in Alberuni's work p. 42 (p. 86 transl.), see Bhag. 15, 1 sqq.; and also 10, 26, where the Javanese text agrees with the vulgate. The Arabic author quotes, p. 50 (pp. 103;104 transl.), a passage which we may compare with Bhag. 2, 31—38; it is interesting to see, how the stanzas 33 and 34 has been rendered here and in the Javanese text; 33 and 34 I bear a greater ressemblance in the Javanese work; 34 II in Alberuni's. In another quotation, p. 59 (p. 122 transl.) there occur words, which are similar to the Javanese text before the paraphrase of Bhag. 3, 19 I [1]). The passage about the name of the month Mārgaśīrṣa, Alberuni, p. 107 (p. 218 transl.), which may be combined with Bhag. 10, 35, is of no importance.

So the results of this comparison are very poor.

[1]) See my note.

TRANSLATION.

In the early morning of the next day which was the second day of the combat the daylight appeared on the seat of war. Then was the time to draw up the troops in battle-array; everybody furthered the solidity of the arrangements. Duryodhana, the great king, then had mounted his elephant, eulogized by bards, eulogists and praisers; a white umbrella with gold umbrella-stick shaded him, held over his head. At a little distance from him stood the noble Śakuni, surrounded by the troops of mountaineers of Gāndhāra. And so did Bhīṣma, attired all in white; white were his armour and bow, his diadem, bracelets and shin-guards, and also the umbrella which shaded him, white he was and from a distance he looked like the foam of the Gaṅgā, and the horses which were yoked to his car looked like flamingoes.

The reverend Bhīṣma drew up the troops; the battle-array was as follows:

O descendant of Bharata, there were a full hundred thousand elephants; to each elephant were assigned a hundred of chariot-warriors, to each chariot a hundred horsemen [1]), a hundred thousand, that was the number of the elephants of the Kauravas; each elephant there was followed by one hundred chariots, each chariot was surrounded by one hundred horses. *To each horseman, ten bowmen, to each bowman a hundred soldiers clad in armour* [2]), and there each horse was followed by ten bows; each bow was surrounded by one hundred men clad in waist-cloth. In this way he placed the troops of the entire army on every succeeding morning in the battle-array, named the array of the gods and the gandharvas; and each day the reverend Bhīṣma

[1]) = Mbh. 6, 755 C = 6, 20, 16 B, S. [2]) Cp. Mbh. 6, 756 I.

acted as commander-in-chief. In this way the Kauravas had well-arranged their battle-array.

Yudhiṣṭhira, the great king, was filled with sorrow; he thought that there was no expedience against this array that it could not be defeated. Therefore he spoke to Arjuna as follows: [1]) *Immovable and impenetrable (is this array), formed according to the precepts of the śāstra-works by Bhiṣma, that vexer of foes, whose lustre illuminates the earth, my younger brother*, Arjuna, my dear, this battle-array, made by the reverend Bhīṣma is excessively difficult to be defeated; it is not possible to attack it in fury, nor to assail it by storm, for indeed he has learned in the śāstras the political science expounded by the knowers of the methods and precepts. What will be feasible for defending ourselves? How ought a man to fight his foe, when he is like this?

By your leave, sire, how is it that you fear? Here (I know how) the so-called wise and intelligent mind is strong and powerful, so that a few men might gain the victory over many. The means are as follows: — I heard the teaching of the reverend Nārada. God Brahmā — you ought to know — instructed the gods, headed by god Indra, formerly at the time of the war between the celestials and the demons; — he said:

The men that are desirous of victory do not so much conquer by force and courage as by truth and compassion, by piety-and-virtue [2]), *and also by endeavour* [3]), o you gods, my children, if you wish to beware of the daityas, then force and courage remain ineffectual, if you fall back upon those which are not equal to the power of truth and tranquility, if they are your means, and much less, if (you start work) under the auspices of piety-and-virtue [2]) — then it is obvious that a man will conquer in the battle by these means. Abandon the untrue deeds and avarice, do not be arrogant at the time of battle; for in truth, the chief thing is: *where righteousness* [2]) *is, there is victory* [4]),

---

[1]) Cp. Mbh. 6, 763.

[2]) *Dharma.* [3]) Cp. Mbh. 6, 769 C; = 6, 21, 10 B, S. [4]) = Mbh. 6, 770 d.

at every turn you practise righteousness, you will doubtlessly gain the victory. In that way god Brahmā spoke. The lessons of the reverend Nārada you must inculcate into your mind. Righteousness must be practised by your Majesty, then you will gain the victory over the foes.

In this manner Arjuna spoke to the great king Yudhiṣṭhira those exhortative words. And he (the king) again ordered that the array of battle should be drewn up; in the centre of the army (stood) Arjuna and Śikhaṇḍi, who followed him (as an adjutant). On the left flank of the army [1]), moreover, stood Bhīmasena and Dhṛṣṭadyumna, who were the protectors of that side [2]); as for its right flank, there were placed Yuyudhāna and Sātyaki as bodyguards [3]). The great king Yudhiṣṭhira stood on a golden chariot, brahmans and those who belonged to the company of maharṣis wished him godspeed and prosperity, benedicted him and wished him good luck and victory. Therefore he rewarded them with presents of treasures.

Thereupon he advanced and went to the front (of the troops) of the Kauravas. Then it happened that the reverend Bhīsma roared like a lion [4]), he blew his conch, inciting all that belonged to the army of the Kauravas. And so the great king Yudhiṣṭhira blew his conch named Vijaya. The conch that was blown by Vṛkodara was the famous Poṇḍra. Nakula and Sahadeva blew the conchs named Sughoṣa and Maṇipuṣpa. As for Arjuna and the great king Kṛṣṇa, they made sound very intensively (the conchs) Pañcajanya and Devadatta. And so did the great king of Kāśi [5]), and Śikhaṇḍi, Dhṛṣṭadyumna, Sātyaki, and Ghaṭotkaca and Abhimanyu and the five princes [6]), headed by the great king Drupada, they all blew their conchs. To what shall

[1]) So we may translate because of the foregoing *i madhya niṅ senā*, "in the centre of the army"; possible is also: "at his left flank", the more so, because the following words are ambiguous too.

[2]) Or: and Dh., who was his (Bh.'s) protector there.

[3]) So to the letter; *aṅgarakṣa*. One might translate also: "as for his right side, there stood Y., S. was bodyguard". [4]) Cp. Mbh. 6, 841 c.

[5]) Mahārāja Kāśirāja. [6]) Pañca-kumāra, viz. the five sons of Draupadi.

we liken it? Heaven and earth resounded. Then it was as if the hearts of the soldiers of the Kauravas were pierced with daggers. Even when the warriors had met and were on the point of assailing, Dhanañjaya looked at the situation of the Kauravas. What did he feel then? He ordered the great king Kṛṣṇa to lead the chariot into the space between the army of the Kauravas and the army of the Pāṇḍavas. When he had arrived in the middle of the combatants, he looked quietly at those who were to be his partners in the competition for heroism. But heart-ache overcame him, and his mind was grieved and filled with pity and commiseration. Therefore he said to the great king Kṛṣṇa:

Now that I see, Kṛṣṇa, my kinsmen present here, desirous of combat, my limbs become feeble and my mouth dries up [1]), my lord Kṛṣṇa, great king, they will be no strangers, who will combat with each other—, I see them all, they all belong to one family, they are related to each other as fathers, grand-fathers, uncles, teachers, brothers, children, grand-children, and also as fathers-in-law, friends and family-friends [2]). Anyhow, now that I see them all, my limbs are languid, my mouth dries up and withers away [3]), I am trembling all over without cause, and lo, my body lets fall the gaṇḍewa-bow from my hands, for my heart is broken, my mind is bewildered [4]). *I don't see any good in killing kinsmen in this war; Kṛṣṇa, I desire neither victory nor kingship, nor (its) pleasures* [5]), how would my mind be at ease, how would it delight, when I should have killed my kinsmen and relations in this battle? Therefore, great king Kṛṣṇa, I do not desire victory, nor am I greedy for the power of kingship [6]). To what purpose does one live and enjoy oneself, if one kills what is alive and destroys one's own family? [7]) Alas, pity and desire enter my heart! [8]) Where will there be joy, how will my mind become quiet? [9])

[1]) = Mbh. 6, 859; Bhag. 1, 28 c, d; 29 a, b. [2]) Not quite sure: *kula bhartiti*; the Skt. texts: *suhṛdaḥ*.—Cp. 6, 856; Bhag. 1, 25; 26. [3]) Cp. the quotation. [4]) Cp. 860; 861; 1, 29; 30, but not an exhaustive translation. [5]) = 862; 1, 31 II; 32 I, after correction. [6]) Paraphrase. [7]) Abridged; cp. Bhag. 1, 32 d: *kiṃ bhogair jīvitena vā*. [8]) Whence? [9]) Cp. Bhag. 1, 36 b.

It is clear that it will obtain nothing but sin! [1]) What is the procedure, what the expiation to avert the evil consequences from (the man) who destroys his family? [2]) This is clearly to be named: doing injustice, for it is sure that it annuls the results of the offering of cakes to the Manes and of the libations of water [3]). This is what I feel: *if the sons of Dhṛtarāṣṭra, sword in hand, killed me, unretaliating and unarmed, in the battle — that would delight me more*, [4]) — the Kauravas armed with weapons of all kind, I myself unretaliating, for being unarmed, — if I should be killed on this battle-field, then I should be at ease! [5]) Then I shall not cause sin [6]), sire. May it not be said that I am an untrue kṣatriya! [7]) I will leave behind this gaṇḍewa-bow and my excellent arrows [8]).

Ah, I worship the God, *I pay homage to Śiva!* [9]) You are of that opinion! What is the reason, my dear, that you are overcome with impurity like this? What is the cause that your own disposition has altered? [10]) *Be not effeminate, Kaunteya, that does not suit you. Shake off this mean weakness of heart, arise, o vexer of foes!* [11]) Cease from being bewildered, my lord; this mean weakness of mind, this great affliction does not suit a kṣatriya such as you are. Assume the mind and disposition of a kṣatriya, lest heaven and merit are lost for you [12]).

By your leave, Kṛṣṇa, great king, you are right in exhorting me in this way, noble lord [13]). But being encompassed by my mind's compassion, I am confused and I forget to think on what is right and duty. There is but one way for me to obtain the good; this way is: your most excellent favour, my lord! [14])

---

[1]) Id. c. [2]) Cp. 1, 38 c, but different; cp. 39 c. [3]) Cp. 1, 40; 41 a; 42 II. [4]) = Mbh. 6, 876 II, 877; Bhag. 1, 46 after correction. [5]) Paraphrase. [6]) Not quite sure; cp. 1, 45 a? [7]) Not quite sure; whence? [8]) Cp. 1, 47 c, but at variance. [9]) Not found in the Sanskrit texts; these words, to my mind, were not in the Sanskrit copy of the Javanese author; probably they are due to a copyist. [10]) Cp. Bhag. 2, 2 I, but rather different. [11]) Cp. Mbh. 6, 881 (I = K), Bhag. 2, 3. See SCHRADER, Rezensionen, p. 48, n. 3 [12]) Cp. Bhag. 2, 2 II, but in a different way. [13]) Not found in the Sanskrit texts. [14]) Cp. Bhag. 2, 7; rather different.

Ah, oṃ oṃ, noble Arjuna, my dear! What is the profit you derive from Me, if you do not take to heart my admonitions that may lead to a good end? [1])

Grieve, deserving no grief [2]), *and (yet) you are speaking* [3]) *of wisdom. Men of wisdom do not grieve for the dead nor for the living* [4]), it destroys your purity and honesty, o noble one, if you are defiled with grief. We will speak [5]) about the stainless knowledge. And for this reason: men of wisdom pity neither the dead nor the living. And why? The words of the Doctrine run as follows [6]): *As childhood, youth and old age are in this body that belongs to the Soul, so (death) is (but) a change to another body; a man of knowledge is not deluded by it* [7]). That which we call existence meets with childhood, youth and old age, now, being bound to a body; and in the same way, without difference, it will meet with another existence [8]). That is its real nature. Therefore there is no pain, neither in the coming of death, nor (in the coming of) life [9]). Bear cold and heat, endure pleasure and pain, put on a par the sweet and the disgusting [10]). *There is no existence of that which is unreal, there is no non-existence of that which is real; the men that know the truth perceive the limit between them both* [11]). So it is, in truth: as for the non-existence of the unreal, as for the existence of the real, the men who know the truth understand them both. The statement, abridged, runs as follows: [12]) *These material bodies of the unmeasurable Soul are, it is always said, perishable and transitory; therefore, o Bhārata, go to war!* [13]), this [14]) so-called body at last comes to destruction, that is its nature — which

---

[1]) This words are not found in the Sanskrit texts. [2]) At variance, perhaps spoiled. Compare, however, the reading of K. [3]) *Prajñāvādaś*, cp. K. [4]) Cp. Mbh. 6, 889; Bhag. 2, 11. [5]) Or: speak (imperative).

[6]) Whence? [7]) After being corrected, = Mbh. 6, 991; Bhag. 2, 13. [8]) Possible too: meet with them in another existence [9]) Not found in the Sanskrit texts. [10]) Cp. Bhag. 2, 14 b; 15 c. [11]) Cp. Mbh. 6, 994; Bhag. 2, 16. [12]) Not found in the Sanskrit texts; probably added by the Javanese author to indicate that the following section has been abridged. [13]) Cp. Mbh. 6, 996; Bhag. 2, 18. [14]) Should we read *iki*?

is said to be eternal[1]) —, for when that has a corporeal envelope it goes to the contrary, and death cannot be beaten off when it comes. Therefore, o noble Dhanañjaya, engage in battle, for you know what is the domain of death and what is the domain of life[2]). You must indeed, o noble one, consider this:[3]) *He, who thinks that it (the Soul) is the killer and he, who thinks that it (the Soul) is killed, both do not have knowledge about it. It neither kills, nor is killed*[4]), now the man, who contends that conquest is on this side, and the man, who asserts that defeat is here, — and both are willing to vouch for the truth of their view, — (what they say) that is certainly untrue, for it happens that he (that) who is said to be the conqueror, is subdued without having inflicted a scratch, and again: he (that) who is said to be defeated, it happens that he (it) comes off victorious without a blow[5]); so that it is not possible to be sure of life and death, if one has a view about them. *Weapons do not cut it, fire does not burn it, water does not moisten it, the winds do not dry it*[6]), well then, weapons are not able to cut it, well, fire does not burn it, well, water does not moisten it, and wind do not dry it. But as for what you ought to do: *Looking to his own duty he ought not*[7]) *to be doubtful, for there is nothing better for a kṣatriya than a righteous battle*[8]), be mindful of your own duty pertaining to a man of your rank. Do not feel doubt about good and bad, for there is no dharma more becoming to be done for a kṣatriya like you, than the business pertaining to a righteous battle. If you do not perform this work of fighting in a righteous battle, your meritorious deeds run the risk of being left behind, you get into great trouble, surely the great heroes will laugh at you, and the lion-hearted men will find fault with you[9]). Behaviour that is blamed by valiant men is said to be

---

[1]) Viz. the Soul. The Jav. text is rather obscure; for one might translate also: „though they say it is eternal". [2]) Whence?

[3]) Not found in the Sanskrit texts. [4]) Cp. Mbh. 6, 997; Bhag. 2, 19.

[5]) Very uncertain: *tan katumpalan*. This words are not found in the Sanskrit texts. [6]) = Mbh. 6, 901; Bhag. 2, 23. [7]) The text has *arhati*; perhaps: *arhasi*. [8]) Cp. Mbh. 6, 909; Bhag. 2, 31. [9]) Cp. Bhag. 2, 33; 34 f.

sorrow of heavy burden in the world [1]). Be of firm mind, in this way: *Either you will be killed and attain to heaven, or you will be victorious and enjoy the world(ly pleasures); therefore, being resolved to fight, arise, Kaunteya!* [2]), if you are killed, it is clear you will attain to heaven, if, however, you are victorious, you will surely enjoy (the pleasures) of this whole earth. Therefore get ready, be resolved to the work of fighting, for victory and defeat, they are gain equally [3]). Your mind has approached to Sāṃkhya and Yoga [4]). What is meant by this? The mind is of a resolute nature [5]), for indeed, only that is excellent, as regards this world, viz. when the mind is exclusively devoted to do its own duty. Stick to a mind of this kind, then you are freed from the fetters of deeds [6]). This is the main point: *Your concern is only with deeds, never with* (*their*) *fruits, do not have as your motive the fruits of your deeds, do not be devoted to your own deeds* [7]), your concern with deeds of all kinds, why shall that bear no fruit? [8]) But what you ought to do is this: do not be devoted to bad conduct, do not rejoice at deeds that are improper; hold fast to yoga, cast off the intercourse with men [9]). What is that: yoga? I bespeak your attention: [10]) ... *being indifferent to success and failure, this equanimity is called yoga* [11]), indifference towards the mean and the excellent, that is called yoga. *When your mind, confounded by tradition will stand firm in self-control, etc., then you will acquire yoga* (*devotion*) [12]), when your ears hear the voice no more [13]), and your mind remains fixed and firm, and when you constantly cling to contemplation, then you will acquire yoga.

---

[1]) Cp. Bhag. 2, 34 II, 35, but rather different. [2]) = Mbh. 6, 915; Bhag. 2, 37. [3]) Cp. Bhag. 2, 38, but concise. [4]) Cp., however, Bhag. 2, 39.

[5]) Cp. Bhag. 2, 41 I. [6]) *Karma*, cp. Bhag. 2, 45, but quite different. [7]) Cp. Mbh. 6, 925; Bhag. 2, 47. Perhaps, the reading of these quotation has been spoiled. [8]) Rather different! [9]) Cp. Bhag. 2, 48 I. [10]) *Swantahan liṅanta*, a formula that occurs many a time in the Old-Jav. Bhīṣmaparwa; its meaning is in all probability the above-mentioned. [11]) = Mbh. 6, 926 II; Bhag. 2, 48 II. [12]) Cp. Mbh. 6, 931; Bhag. 2, 53; *yamādāv*, perhaps: *samādhāv*, cp. the jav. paraphrase. [13]) Cp. Bhag. 2, 52 II (?) –

Ah, oṃ, oṃ! my father, great king Kṛṣṇa, I have understood this. But, noble lord, please to inform me of other things: teach me, my lord, that which they call the characteristics of a great man, who in truth is great [1]).

Ah, is it this you wish, noble Arjuna? If so, I shall teach it you; they are as follows: [2]) *When a man, Pārtha, destroys all his mental desires, and becomes pleased in self by his own self—, he is called a firm and wise man* [3]), when a man has subdued the results [4]) of any desire and all that subdues the mind [5]), when he satisfies his own self with his self, such a man is called wise. And so, now: *Who is not depressed in misery, who is free from longing for pleasure, who is freed from attachment, fear and anger, is called a sage of steady mind* [6]), the man who feels no grief when he has been overtaken by very onerous misery, who feels no delight when he finds excessive pleasure, who is freed from attachment, fear and anger, and who is firm of mind, — that man is a great man. Thus are his appearance and his conduct. *The objects of senses draw back from a fasting person, but not so the inclination* [7]) *(for them); but the inclination (for them) flies from him, when he has seen the Supreme* [8]), when a man clings to religious observance and he fasts, and still holds aloof from the things of the senses, when he looks upon the pleasant as pleasant, and is not willing to join other men, when they are (there) [9]), then he is found to be a great man [10]). For what reason is he called a great man? His conduct is as follows: the so-called burning of the organs of sense is a difficult thing, the man who has it in his power to beat the objects of the senses is not an ordinary man [11]). Bear

---

[1]) Cp. Mbh. 6, 932; Bhag. 2, 54; rather different. [2]) Not found in the Skt. texts. [3]) Cp. Mbh. 6, 933; Bhag. 2, 55. [4]) Not quite sure. [5]) *Manaḥ.*
[6]) = Mbh. 6, 934; Bhag. 2, 56. [7]) Cp. GARBE, Die Bhagavadgītā ... übersetzt², p. 90, 2. [8]) = Mbh. 6, 937; Bhag. 2, 59. [9]) As for these words cp. Alberuni, p. 37 (translation p. 76 Sachau): "Seek deliverance from this world by keeping aloof from mankind" (واعتزال الناس).
[10]) Rather different!
[11]) Cp. Bhag. 2, 61, but different!

in mind, o noble one, that: [1]) *The origin of all that has a body is caused by the tongue and by the sexual organs; therefore he ought to consider as enemies the tongue and the sexual organs, on account of his intelligence* [2]), the tongue and the sexual organs are the causes that the whole world comes into being, viz. the desire to eat and the lust of sexual intercourse. That is the reason that the learned man considers the tongue and the sexual organs as enemies. That means: he restrains them (and keeps them) from their objects [3]). What is the reason that he is not sticking to the objects of the senses? *In the men who ponder over the objects of the senses* — [4]), the men who take pleasure in (pondering over) the objects of the senses —, *arises attachment for them* —, those men are forced to have intercourse with men —, *from this attachment desire is produced* —, that intercourse with men gives rise to great desire —, *from desire anger is born*, when they yield to desire, it is clear that anger arises. . . . . . [5]), (then) it is obvious that its product is delusion of mind. *From delusion of mind* (*is produced*) *confusion of memory* — [6]), when the delusion of mind subdues him, it annihilates memory —, *from confusion of memory* (*is produced*) *loss of reason* —, when the memory has been reduced to nought, correct reason is found no more —, *loss of reason is the cause of his final destruction*, when correct reason does not exist, man is reduced to nought, the world (mankind) does not exist. To sum up: [7]) pray, abandon attachment and aversion [8]); do not permit yourself to be desirous of the objects of the senses; then it is obvious that he (you) attains to the serenity of wisdom [9]). What is the condition of the man, who is willing to subdue the organs of sense? [10]) I bespeak your attention, o noble one!

[1]) Added by the Javanese author? [2]) This stanza does not occur in the other texts. [3]) Cp. Bhag. 2, 61 a. [4]) Together with the nexts pādas = Mbh. 6, 940; Bhag. 2, 62. [5]) This pāda, Bhag. 2, 63a has fallen out, I think. [6]) Cp. Mbh. 6, 941 b-d; Bhag. 2, 63 b-d. [7]) *Saṅkṣepanya.* = Skt. *saṃkṣepataḥ*, briefly. I think, this formula indicates that the following part has been abridged. [8]) Cp. Bhag. 2, 64a. [9]) Cp. Bhag. 2, 64d. [10]) Cp. Bhag. 2, 68b, c?

He seems to be among the ascetics as thus: *When it is night for all beings, the self-controlled man is awake, when all men are awake, then it is night for the sage who sees* [1]), the night for the whole world, that means the time of being awake for the wise ascetic; the time of being awake for all beings, that is night to his thinking. This means: he is willing to be matchless regarding perseverance in religious observances [2]).

Oṃ, oṃ, I pay homage to you, Kṛṣṇa, great king! Very mysterious indeed is the truth of all your information, my lord! Make large my thoughts, if it is suitable to you to extend your instructions in dharma [3]).

Ah, oṃ, oṃ, my dear, noble Phalguna, do not be anxious, my lord; in the main it is like this [4]). *Please the celestials by this* (*viz. the sacrifice*); *may the gods please you* [5]) *; thus pleasing each other you will attain to the highest good* [6]), when you devotedly will worship the gods, then the gods will love you. That case is called approaching each other. When you approach the creatures [7]), you will attain to good. But if the gods, although they are worshipped (by men), do not feel themselves under obligation (towards them):— *who enjoys . . . is a thief* [8])—, if they only enjoy without bestowing favours on those who worship them, those gods must obviously be called thieves [9]). Be silent about the men that enjoy pleasures without performing worship to the gods: they are the ultimate of all that are called thieves [9]). Therefore the man who knows shall be like this. *The good who eat the remains of the sacrifice are freed from all sins, but the bad who eat* (*only*) *for their own sake, suffer harm* [10]), the so-called great man eat the leavings of the sacrifice; that is the reason why he is freed from any impurity. But

---

[1]) Viz. with his spiritual eye; = Mbh. 6, 947; Bhag. 2, 69. [2]) Not found in the Sanskrit texts. [3]) Differs greatly from Bhag. 3, 1–2.

[4]) Not found in the Sanskrit texts. [5]) Viz. in return. [6]) = Mbh. 6, 961; Bhag. 3, 11; these words are spoken by Prajāpati (cp. 3, 10), our text does not mention this! This quotation and the two that come next belong to a section which, according to GARBE, has been interpolated. [7]) In this way? Or: is the result? [8]) = Mbh. 6, 962 d; Bhag. 3, 12 d. [9]) Different! [10]) Cp. Mbh. 6, 962; Bhag. 3, 13.

the man who eats without taking care of anything besides his own body, to what will he attain! Get ready to worship the gods, together with Me [1]) . . . [2]), for I shall cause all your aims to be accomplished [3]).

Perform, o noble one, now the work that must be done [4]).

Do not fall back in the battle! [5])

It is better to perform one's own duty (*dharma*) *imperfectly than to perform perfectly the duty* (*dharma*) *of others* [6]), be it that one's own duty is (performed) imperfectly, it(s merit) is greater than that of the duty of others, if that is performed. What we call the duty of others is that which is no duty of kṣatriyas [7]).

With your permission, my lord, be quick now. I, Dhanañjaya, wish to question you once more, my noble lord, as in the beginning. I beg your pardon, Sir, for having addressed you respectfully. Your words, my lord, (that you have spoken) here, might seem to be incoherent and unintelligible speech [8]). What were the prayers and of what kind were they, noble lord, that you are so well-trained in the whole truth about the principles of knowledge? [9]) Well then, please, let me know it; confer your favour upon me, inform me, my lord, of it with its commencement, its middle and its end, that I may know it [10]).

Ah, noble one, if you desire that, I shall teach it you, my lord.

Many births of mine, and also of yours, Arjuna, have taken place; I do not know them all, you do not know (*them*), *terror of foes* [11]); the births of mine and of yours are similar,

---

[1]) In this way? [2]) These words are not very clear. [3]) Not found in the Skt. texts. Cp., however, Alberuni, p. 59 (translation I, 122 Sachau): "I . . . make them attain the object of their wishes". [4]) Cp. Mbh. 6, 969 I; Bhag. 3, 19 I. [5]) Whence? [6]) = Mbh. 6, 985 I; Bhag. 35 I.
[7]) Not found in the Sanskrit texts. [8]) Not quite sure: *asaṅghāta-pralāpa*. [9]) The whole ... knowledge: *sarwatattwa*. [10]) This address of Arjuna agrees neither with Bhag. 3, 36 nor with Bhag. 4, 4. [11]) Cp. Mbh. 6, 998; Bhag. 4, 5; mark the curious difference in c; in d the reading of the ms. C has been adopted: *na twaṃ vetsi paraṃtapa*, the other mss.: *ta twam* (*tattwam* ?, impossible ?).

we both have four limbs, we have the same origin. Of these births of mine and these births of yours that belong to the past I do not remember their nature (and number) [1]. The past I cannot recollect. But of the following I am mindful: [2]) *Whensoever, Bhārata, dharma languishes* — [3]), when the right Dharma [4]) appears to be ill and exhausted —, *and adharma is increasing* — [3]), and the acts of injustice appear, when that is the case —, *I surely create myself* [3]), then I beget myself in corporal state. To tell the main point: *I take birth, age after age, for the protection of the virtuous and the destruction of the wicked, and for the establishment of dharma* [5]), the protection of the great men that are virtuous, the destruction of all that are vicious, the establishment of deeds of duty, to that purpose I beget myself age after age. As for the result of it: *He, who truly knows this birth and these divine deeds of mine, after casting off his body, is never born again; he comes to Me, Arjuna* [6]), when a man knows my birth, and he knows it truly and verily, he is, after having ceased to have a body [7]), never born again. To me he comes, in every way he takes share in the state of belonging to Viṣṇu [8]). And now the four castes, the brahmans, the kṣatriyas, the vaiśyas and the śūdras, their guṇas [9]) and deeds [9]), I act as (creator and) distributor of them and of all that [10]). Although it is so, *deeds do not stain me* [11]), good and bad deeds do not stick to me. The reason that it is thus is: *I have no longing for the fruits of deeds* [11]), for I do not wish for the fruits, when I apply myself to deeds. So the fruits are for him, who does not aim at fruits: *He, who sees inaction in action, and action in inaction, is a wise man, he is a zealous knower of all*

[1]) *Luwir.* [2]) Quite different! [3]) Cp. Mbh. 6, 1000; Bhag. 4, 7. [4]) *Dharma yukti.* [5]) Cp. Mbh. 6, 1001; Bhag. 4, 8.

[6]) = Mbh. 6, 1002; Bhag. 4, 9. [7]) I adopt my conjecture: *tyakta*; the mss. have *byakta* ("then it is obvious that he, when he has a body, is never born again"). [8]) Cp. Bhag. 4, 11. [9]) Cp. Śaṃkara's explanation, see GARBE, Die Bhag. . . übersetzt, p. 99, n. 3. [10]) Cp. Bhag. 4, 13 I: *cāturvarṇyaṃ mayā sṛṣṭaṃ guṇakarmavibhāgaśaḥ.* [11]) After correction cp. Mbh. 6, 1007 a and b; = Bhag. 4, 14 a and b.

actions [1]), when a man does not know that his body applies itself to action, when it does so, and when he thinks that he is performing actions with his body while he does not apply himself to actions —, such a man is called a wise man, he is a proper one, and must be named a knower of all deeds, since he does not lay hold of bad and good. (I put it) in a few words: when a man goes on to act, let him not be uncertain about the possibility of obtaining fruits. Stick only to the right knowledge, when you are performing deeds, that its [2]) learning may be perfect and undisturbed [3]). The śāstra's have it in this way: [4]) *Being satisfied with what is gained spontaneously, rising superior to the pairs of opposites, being free from all envy, being equable in success or failures,* (*such a man*) *is not fettered* (*by deeds*), *although he performs deeds* [5]), the fruits that fall to his share by chance will satisfy him, let him not attain to attachment [6]) and undertakings [7]), let him not take delight in intercourse with men [7]), let his mind be free from jealousy; the fruit-bearing and the fruitless must be considered as being equal; when it is like that, it is called way of acting of a ... [8]); the bad, indeed, does not stick to him, for in this way the ascetics may perform their expiations: *Others, ascetics of rigid vows, perform the sacrifice of possessions, the sacrifice of penance, the sacrifice of concentration of mind, the sacrifice of Vedic study and* (*that*) *of knowledge* [9]), there exists the so-called sacrifice of possessions, the sacrifice (that is performed) by means of property and utensils, (by means of) kinds of oblations; besides there exists the so-called sacrifice of penance, the sacrifice (that is performed) by penance; moreover there exists the so-called sacrifice of concentration of mind, (all) kinds of concentration are

---

[1]) As for the reading of this śloka cp. F. O. SCHRADER, The Kashmir Recension of the Bhagavadgītā, p. 28; cp. Mbh. 6, 1011; Bhag. 4, 18. [2]) We expect: "your". Perhaps blended: "the man, who ..." — "his learning" and "when you" — "your learning". [3]) Rather different, cp. Bhag. 4, 19-21.

[4]) Whence? Or: the śāstra has. [5]) = Mbh 6, 1015; Bhag. 4, 22. [6]) *Sagraha*, for *saṅgraha*?; not quite sure. [7]) This perhaps may remind us of Bhag. 4, 23a. [8]) *Mawya*, not clear. [9]) = Mbh. 6, 1021; Bhag. 4, 28.

another sacrifice, besides the study of all kinds of scientific works; well, all these are called sacrifices, including [1]) the so-called sacrifice of perfect wisdom, are practised by the ascetics, who cling to vows and observances; among all these the sacrifice of knowledge is the highest [2]). *All acting, Pārtha, is wholly and fully within the reach of knowledge* [3]), for all acting is wholly comprehended [4]) by knowledge (and is brought to an end, to perfection, by it). What is the way to get to know it? I bespeak your attention, noble lord. [5]) *Learn knowledge by reverence (towards the learned)* — [6]), by means of reverently saluting (the learned), is not it?, *by asking (them) questions, by intelligence* [6]), and as much by means of continuously asking (them) questions — undoubtedly instruction of the teacher, — and attain to it by an intelligent and knowing mind.

Ah, oṃ, oṃ, Kṛṣṇa, great king, the essence of the words you have spoken is nothing but the best nectar, my lord! Now, I will ask another question, o lord [7]): what is meant then by "karmasannyāsa" and "yogasannyāsa"? [8]) Which of the two is superior? Pray, Phalguna, tell me that, my lord.

Oṃ, such, therefore, is the wish you have! If so, attend

---

[1]) *Bheda saṅkeṅ* means: *different from, besides, included.* Śloka 4, 28, quoted by the Javanese author, points to the interpretation: "the sacrifice of perfect wisdom is performed too". [2]) Cp. Bhag. 4, 32 I. The Javanese text agrees with the interpretation given by GARBE, Bhag. ... übersetzt, p. 102, n. 1: "Der Sinn der Zeile ist einfach: mit so mannigfachen Opfern kann man dem Höchsten dienen". [3]) Cp. Mbh. 6, 1026 II; Bhag. 33 II. [4]) I disagree with Van der Tuuk, who, Kawi—Balineesch—Nederlandsch Woordenboek, I, 64, asks: "*antaskṛta* < adhahkrĕta?, *kântaskrĕta*: overtroffen, gesurpasseerd". We may, I think, explain *kantaskṛta*, which given by the text, as "comprehended, included", being a Javanese passive; *antaḥkṛta* may be compared with *bahiḥkṛta*, "excluded". [5]) Not found in the Sanskrit texts. [6]) Cp. Mbh. 6, 1027 I; Bhag. 4, 34 I. [7]) This words do not occur in the Sanskrit texts. [8]) Sic. Cp. Bhag. 5, 1 (Mbh. 6, 1036): *saṃnyāsaṃ karmaṇāṃ Kṛṣṇa punar yogaṃ ca śaṃsasi.* These words prove that the śloka's Bhag. 4, 41, 42, to which they refer, must have occurred in the Sanskrit text, used by the Javanese author, who, here, has proceeded without much care, for the words *karmasannyāsa* and *yoga(sannyāsa)*, after whose meaning Arjuna inquires, do not occur in the foregoing Javanese text.

to my words: *Both renunciation of action and performance of actions are means of emancipation; but of these two, performance of actions is superior to renunciation of action* [1], "karmasannyāsa" (renunciation of action) and "yogasannyāsa" [2]) bear both as fruit very high good. But if you weigh the importance of them both, "yogasannyāsa" appears te be superior to "karmasannyāsa", for it happens that the man who proceeds to perform actions attains to sorrow, viz. when yoga does not assist him [3]. *The sage* (*muni*), *furnished with yoga, attains to Brahma without delay* [4], such is the state of the ascetic who cultivates yoga, without delay [5] he shall attain to the world of Brahma. *He is not stained although he performs actions* [6], though he went on performing actions, the bad does not stick to his body. For his own nature then is like this: *When he sees, hears, touches, smells* — [7], though he sees, though he is hearing [8], (though) he is smelling all kinds of perfumes —; *eats, moves, sleeps, breathes* [7], — though he eats, though he moves, though he sleeps, though he breathes —; *when he talks, abandons* [9], *takes* [10] —, when he talks, or when he gives, or when he might be taking —; *opens and closes his eyes* — [10], though he might close his eyes, or open his eyes, this is what he thinks: "*I am doing nothing*" [11], I am not performing actions, I do not establish and start up [12] the objects of all senses [13]. In this way the man of knowledge behaves, it is not for him to call all kinds of affections and undertakings his own. *He is not stained by sin* — [14], that is the reason why he is not stained by sin and impurity, *no more than a lotus-leaf is wetted by water* [14],

---

[1]) = Mbh. 6, 1037; Bhag. 5, 2. [2]) This must be *karmayoga*, "pursuit of action". [3]) Added by the Javanese author? [4]) = Mbh. 6, 1041 II; Bhag. 5, 6 II. [5]) Not quite sure. [6]) = Mbh. 6, 1042d; Bhag. 5, 7d. [7]) = Mbh. 6, 1043; Bhag. 5, 8 c and d. [8]) Here perhaps is an omission. [9]) *Visrjan*, to be taken in a very wide sense; TELANG: throws out (excretions), GARBE: absondert; opposite to *gṛhṇan*. [10]) = Mbh. 6, 1044; Bhag. 5, 9 a and b. [11]) = Mbh. 6, 1043 a; Bhag. 5, 8a. [12]) "Establish — up": *sumiddhakĕn*. [13]) Cp. Bhag. 5, 9 II !; there *indriyārtheṣu*; the Javanese text has *pawiṣaya*. [14]) Cp. Mbh. 6, 1045; Bhag. 5, 10 c and d.

as a leaf of the lotus, not being touched by a stream of water.

As for the nature of the learned: *One should elevate one's self by self, one should not bring down one's self; a man's self is his friend; and his self is also his enemy* [1]), only his self is the expedient for (the man), who is establishing his own self, it is not for him to vex his own self, for his self has no other relations (friends) but his own self, and the enemy of his self is his own self [2]). The meaning [3]) of these words is this: this self is the starting-point of friendship and enmity, it is indifferent [4]). In the self lies the root of bad and good. When [5]) of good? When one's self performs what is good; when a man has thoroughly [6]) subdued the organs of sense, he establishes what is good. When, however, a man is subdued by the organs of the senses, then his self performs what is bad [7]). How ought a man to proceed, so that the objects of sense have been subdued (by him)? I bespeak your attention [8]), noble man. The view of the learned men (about these matters) is like this: *A yogi, remaining all by himself in a lonely place, should always devote his mind to contemplation, with restrained thinking-organ and self, with no expectations and without any property* [9]), he is continuously devoting himself to contemplation; after that he strives [10]), that he attends, he does not permit his Self [11]) to roam about, he remains in a lonely place; it does not become him to have companions; he is all by himself; he bridles his thinking-organ, and keeps it restrained under his command [12]), he holds to religious vows, he devotes himself to abstaining from food [13]), it is not for him to be greedy after any property. *He should hold body, neck and head immovable,*

---

[1]) Cp. Mbh. 6, 1069; Bhag. 6, 5. [2]) "Own self" here is the translation of *(swa)śarira*, "self" that of the Javanese equivalent *awak*. [3]) Not quite sure: *seṅ*. [4]) Whence?, *udāsina*. [5]) *Yan apa*. [6]) Not sure: *pisih*. [7]) Cp. Bhag. 6, 6. [8]) Not found in the Sanskrit texts. [9]) = Mbh. 6, 1074; Bhag. 6, 10, but: *yati°* (?), the Sanskrit texts *yata°*. [10]) *Linolya*, cp. Old-Jav. Rāmāyaṇa, 1, 41. [11]) *Saṅ hyaṅ Ātma*. [12]) In this way? [13]) Abstaining from food: *nirāśiḥ* here is derived from *aśnāti*, "to eat."

his mind unmoved, and fixing his sight on the top of his own nose, without looking about in all directions [1]), he has his body, neck and head equally kept taut, he does not permit his mind to be bewildered, he looks at the top of his nose, he ought not to look about in all directions [2]). *As a light being in a place where there is no air* [3]), he may be compared to the flame of a lamp (in a place where) there apparently is no current of air; in that way he is going on to perform his concentration; his mind should be like this: *The man who by analogy to his own self everywhere (in all beings, in all things) sees the same, be it happiness or misery, is considered to be the best yogi* [4]), the man who looks on all beings in such a way that they bear upon his own self [5]), who considers happiness and misery as the same thing, who behaves in this manner, is called the most excellent of the yogis. And this is also his condition: *(The man) who sees Me in everything, and sees everything in Me, to him I am never lost, and he is never lost to Me* [6]), the sage who looks on Me as having as My body all beings [7]), and to the mind of whom all beings quietly stay in Me, in the sage who behaves in this way I stay without being lost to him, and he will have in Me an imperishable abode. Therefore the way to have a perfect command of concentration of mind (*yoga*) is that of constant practice [8]). The mind that abandons any desire takes hold of it [8]), (the man) who does not exert himself nor endeavours to attain to it will not reach it.

With your favour, Kṛṣṇa, great king! Does there exist any possibility for me, Dhanañjaya, to attain to *jñāna-*

---

[1]) Cp. Mbh. 6, 1077; Bhag. 6, 13. [2]) *Riṅ dik-widik.* [3]) = Mbh. 6, 1083; 6, 19 a. [4]) Cp. Mbh. 6, 1096; Bhag. 6, 32. [5]) Not sure. [6]) = Mbh. 6, 1094; Bhag. 6, 30. [7]) As I take it, *sarwajanma* must be translated twice, viz. *makawak sarwajanma* and *sarwajanma – mandĕl*; unless the word has fallen out, this is an instance of "Satzhaplologie", occurring in various languages. A Greek instance is Thuc. 1, 134, 4:
και αυτον εμελλησαν μεν ες τον Καιαδαν, οιπερ τους κακουργους (sc. *εμβαλλουσιν*), *εμβαλλειν.*

[8]) Cp. Mbh. 6, 1099; Bhag. 6, 35 II, but different in some degree.

yoga [1]), in consequence of your favour, my lord? Take pity on me, your servant, inform me of this too! [2])

Oṃ! It is right when it is so; do not be anxious [3]), noble one! This is the purpose of my instruction: *Earth, water, fire, air, void space, the internal organ manaḥ, the understanding-organ, the internal organ ahaṃkāra, thus is My nature divided eightfold* [4]), earth, water, fire, wind, void space, and understanding *(buddhi)*, the internal organs *manaḥ* and *ahaṃkāra*, that are eight states of being [5]) made (prepared) by Me [6]). But there is another (form of My nature), prepared by Me, which is called the principle of Life [7]), which has been established to serve for the life of the whole world [8]). And this, being of such a kind, you ought to consider [9]) as being together at the same time in (My) own self [10]), having corporeal, oral and mental expedients. This being so, *he will accordingly attain to knowledge* — [11]), you will attain to the knowledge that is the highest truth. Because: *I am the productive cause and the destroying agent of the whole world; there is, Dhanañjaya, nothing higher than Myself* [12]), of the whole world I am the cause that it exists and that it ceases to exist. To put it in a few words: there does not exist any principle of the world [13]) besides Me.... *Like rows of pearls in a string* [14]), like jewels and pearls, when they are strung on a lace, like this is the world, whose support I am. *I am the taste in water, Kaunteya* — [15]), as for what is called water, I am its taste —; (*I am*) *the lustre in the sun and the moon* —, as for the sun and the moon, there I have my abode in their lustre —; *I am the holy word Oṃ in all the Vedas* —, further, in all the Vedas and in the mantras, there the

---

[1]) Cp. GARBE, Die Bhagavadgītā ... übersetzt, p. 55. [2]) This address of Arjuna does not agree with the texts of the Sanskrit Bhagavadgītā. [3]) Cp. Bhag. 6, 39? [4]) = Mbh. 6, 1115; Bhag. 7, 4. [5]) *Tattwa.* [6]) *Damēl ni ṅhulun*; we might expect a more exact translation. [7]) Cp. Bhag. 7, 5 a-c. [8]) Cp. Bhag. 7, 5 d. [9]) Cp. Bhag. 7, 5 b *viddhi?* [10]) *Śarira*; one might expect to find „my" in the Javanese text. [11]) Whence? [12]) Cp. Mbh. 6, 1117 II; 1118 I; Bhag. 7, 6 II; 7 I. [13]) *Jagattattwa.* [14]) = Mbh. 6, 1118 d; Bhag. 7, 7 d. [15]) This pāda and the following: cp. Mbh. 6, 1119; Bhag. 7, 8.

syllable Oṃ serves me as a body —; *the sound in space, and manliness in men,* as for the atmosphere, there the sound serves me as a body; as for men, there the soul is my abode. *I am the fragrance in the earth* — [1]), in the earth I attach myself to the fragrance —; *in the fire (I am) the refulgence* —, and so in the fire, there the refulgence is my abode —; *in all beings (I am) the life* —, as for all beings, there I act as their life —; *and I am the penance in ascetics,* I am the penance of the ascetics. *I am the intelligence of all intelligent men* [2]), I am the intelligence of the wise; *and I am the strength of the strong* [3]), I am the power of those that are said to be powerful; I am sattwa, rajaḥ and tamaḥ [4]).

Four classes of doers of good deeds worship Me, Arjuna: he, who is distressed, he who seeks after knowledge, the man who wants wealth and he who knows, o best of Bharatas [5]), best of men, Arjuna, four classes of men worship Me, namely, the man who being distressed implores protection; the man who seeks after the knowledge of the whole truth [6]); he who wishes to acquire gold; the wise man, (viz.) the master among devotees [7]). The best of them, however, (being) he who concentrates his mind upon Me [8]), the man of knowledge is clearly dear to Me [9]); he goes to Me, when he comes to Nirvāṇa [10]). That means: *Bāsudeva is all this* [11]), this Kṛṣṇa is the body of all beings. My supernatural power effected by concentration of mind [12]) is My embodiment in the whole domain of earth in the future and at present [13]). Not the first comer knows My nature [14]), the master among devotees knows it [15]).

Those, who depending on Me try to obtain release from decay and death, know that Brahma, the entire unmanifes-

---

[1]) This pāda and the following: cp. Mbh. 6, 1120; Bhag. 7, 9. [2]) = Mbh. 6, 1121 c; Bhag. 7, 10 c. [3]) = Mbh. 6, 1122 a; Bhag. 7, 11 a. [4]) Cp. Bhag. 7, 12 sq., there, however: *matta eveti tān viddhi.* [5]) Cp. Mbh. 6, 1127; Bhag. 7, 16. [6]) *Sarwatattwa.* [7]) *Yogiśwara.* [8]) Not quite sure: *sadhāraṇa ri ṅhulun,* cp. VAN DER TUUK, Kawi-Balineesch-Nederlandsch Woordenboek III, 147. — Cp. Bhag. 7, 17 l. [9]) Cp. Bhag. 7, 17 ll. [10]) Cp. Bhag. 7, 18 ll [11]) = Mbh. 6, 1130 c; Bhag. 7, 19 c. [12]) "My — mind": *yogamāyā.* [13]) Cp Bhag. 7, 26 ? ? [14]) Cp. Bhag. 7, 26 d. [15]) Cp. 7, 18; 19; 23 d ?

ted[1]) *and the whole of works*[2]), and the men, who devoutly worships Me —[3]), it is in the nature of things that old age and death have no access to him, he has got a firm footing in the domain of the knowledge of Brahma (this word understood as mantra)[4]), he has knowledge about what is called actions and the supreme Soul[5]).

And that man attains to other results as well: *He who remembering Me in his last moments casts off his body and departs from this world, comes to My essence*[6]), *to the highest goal*[7]), when a man is ill and on the point of death and he does not fail to remember Me, then it is manifest that he will come to Me, and to no other; then it is clear that he will cease[8]) from having a body; to all kinds of good he will attain. And so: *Therefore, remember Me at all times, and engage in battle; fixing your mind and intellect on Me, you will, without doubt, come to me*[9]), you ought to proceed like this, Dhanañjaya: always you must remember Me; at the time you engage in battle, now, I must be object of your thought. When you behave in this way, o noble one, you will clearly return to Me. You ought to act in this way: *He who, having obstructed all passages* —[10]), stop the "nine gates" of your body —, *having confined his mind in his heart*—, you ought to fix your mind's abode in the lotus of your heart—; *having placed his own life-breath in his forehead*—, place your life-

---

[1]) *Abyaktam*, the Sanskrit texts have: *adhyātmam*; this difference has not been mentioned by SCHRADER, Rezensionen der Bhagavadgītā, Festschrift Winternitz, 1933, p. 49. It is remarkable that the Javanese paraphrase has *karmādhyātmika* (2 mss.) or *karmâdhyātma* (3 mss.); this word seems to be a dvandva-compound; possible is too: "works referring to the supreme Soul". [2]) Cp. Mbh. 6, 1140; Bhag. 7, 29. [3]) It seems that in the Javanese text the apodosis begins here. [4]) *Brahmamantra*, as I take it, is a descriptive compound of appositional noun with noun; just as well possible is: "Brahma—mantras" (or dvandva). [5]) See p. 37 n. 1. [6]) ... *yaḥ prayāti sāhaṃbhāvaṃ* (*so 'haṃbhāvaṃ ?*, for: *sa madbhāvam ?*) *sa yāti paramāṃ gatim*. [7]) Cp. Mbh. 6, 1146; 1154; Bhag. 8, 5 a-c; 13 d. [8]) Or: *ceases*, if we read: *mari ya*. [9]) Cp. Mbh. 6, 1148; Bhag. 8, 7. [10]) This pāda and the following: cp. Mbh. 6, 1153; Bhag. 8, 12.

breath in the top of your head—; *he must proceed to turn the mind on contemplation,* and perform the concentration of the mind. *The monosyllabic holy word "oṃ"*—, there exists a monosyllabic word, viz. oṃ; this is called brahma-mantra;— *uttering (that word) and remembering Me—* [1]), this word you ought to pronounce and you must remember me continuously.

When you act in this way, why you should acquire no welfare? [2]) *I shall now communicate to you, envyless one, this most mysterious (knowledge), which is void of knowledge and wisdom* [3]), *by knowing which you will be freed from evil* [4]), now I will communicate to you the most mysterious doctrine; it is obvious that you will be freed from evil destiny [5]), when (you have heard) this. That you know this: it is like this: *I am the Vedic sacrifice, I am the sacrifice laid down in the Smṛti, I am the libation to the Manes, I am the herb, I am the sacred formula, I am the clarified butter, I am the fire, I am the oblation* [6]), I am considered as the Vedic sacrifice, I am the sacrifice laid down in the Smṛti, I am the libation to the Manes, I am the herb, I am the sacred speech, I am the butter, I am the fire [7]), I am the sacrifice [8]). *I am the "Vedapavitra"* [10]), *I am the holy syllabe oṃ-* [9]), I am called the Veda, I have for body the purifying syllabe oṃ; *I am the Ṛk, Sāma and Yajuḥ,* I here am called the Ṛgveda, Sāmaveda, Yayurveda. *I am immortality, and I am death* — [11]), I here am called immortality, I am celebrated going by the name of Death—; *I am that which exists and that which does not exist, Arjuna,* I here am called "that which exists and what does not exist", that you may know it, noble Arjuna.

Therefore, *whatever you do, whatever you eat, whatever*

---

[1]) After correction = Mbh. 6, 1154 I; Bhag. 8, 13 I. [2]) Cp. Mbh. 6, 1154 II; Bhag. 8, 13 II. [3]) ?: *jñānavijñānarahitam,* perhaps in the author's Sanskrit copy? Mark the incompleteness of the paraphrase. [4]) Cp. Mbh. 6, 1170; Bhag. 9, 1. [5]) *Karmâśubha.* [6]) Cp Mbh. 6, 1185; Bhag. 9, 16. [7]) *Śiwāgni.* [8]) *Pūjā.* [9]) Together with the following pāda: cp. Mbh. 6, 1186 II; Bhag. 9, 17 II. [10]) Perhaps spoiled, compare the Javanese translation. [11]) Together with the next pāda: = Mbh. 6, 1188 II; Bhag. 9, 19 II.

you sacrifice, whatever you give, whatever you see, Kaunteya, do it in a way which may be an offering to Me [1], whatever you do, whatever you eat, whatever you use as means to worship the gods, whatever you give, whatever you see, make of it an offering to Me, that you may be freed from the (bonds of) action, (the fruits) of which are both good and bad [2]).

What, therefore, is My divinity? [3]) When this must be said, Arjuna; *I am the sun among the heavenly bodies*— [4]), among all that shines I am the sun—, *I am the moon among the constellations* [5]), among the constellations I go by the name of the moon; *among the gods* (*devas*) *I am Vāsava* [6]), as for the celestials, there I am Indra; *among the Rudras I am Śaṃkara* [7]), among the eleven Rudras I am called the lord Śaṃkara; *among the yakṣas and the rakṣas I am Vitteśa* [8]), among all yakṣas and rākṣasas I am Weśrawaṇa; *I am the Meru amongst the mountain peaks* [9]), as for all the mountains, I am the Mahāmeru; *I am Bhṛgu among the great ṛṣis* [10]), as for the seven ṛṣis, there I am called bhagawān Bhṛgu; *the fig tree among all trees* [11]), among the trees, moreover, there I am called the tree of wisdom; *I am Nārada among the devarṣis* [12]), among the devarṣis I am the reverend Nārada; *among the gandharvas* (*I am*) *Citraratha* [13]), as for the gandharvas, there I am Citraratha; *among those that are thoroughly endowed with supernatural powers I am the inspired seer Kapila* [14]), among the class of the siddharṣi, however, I am the reverend Kapila; *among all horses I am Uccaiḥśravas* [15]), as for the horses, there I am Uccaiḥśrawa; *Airāvaṇa* [16]) *among the great elephants* [17]), Airāvaṇa I am among the elephants;

[1]) Cp. Mbh. 6, 1197; Bhag. 9, 27. [2]) Cp. Bhag. 9, 28 I. [3]) Cp. Bhag. 10, 19 b. [4]) Cp. Mbh. 6, 1225 b; Bhag 10, 21 b. [5]) = Mbh. 6, 1225 d; Bhag. 10, 21 d. [6]) = 1226 b; 22 b. [7]) Cp. 1227 a; 23 a. [8]) = id. b. [9]) = 1227 d; 10, 23 d. [10]) = Mbh. 6, 1229 a; Bhag. 10, 25 a. [11]) = Mbh. 6, 1230 a; Bhag. 10, 26 a. [12]) = 1230 b; 26 b. [13]) = id. c. [14]) = id. d. [15]) = Mbh. 6, 1231 a; Bhag. 10, 27 a. [16]) As for this name, which occurs also in this pāda in the Kashmir Recension (SCHRADER, p. 33) see my note on my edition of the Agastyaparwa, Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, dl. 92. [17]) Cp. id. c.

and among men I am king [1]), among men my place is king; *among weapons I am the thunderbolt* [2]), as for the weapons, there I am met with as the thunderbolt; *I am Bāsuki among serpents* [3]), among serpents I am Bāsuki; *among the monsters of the sea I am Baruṇa* [4]), I am god Baruṇa among the great fishes; *I am Yama among the dispensers of justice* [5]), I am god Yama among the gods who use to punish; *I am Prahrāda among all daityas* [6]), I am called Prahrāda among the daityas; *I am lion among the beasts of the forest* [7]), among the beasts of the forest I am lion; *among birds I am Vainateya* [8]), among birds I am Garuḍa; *I am Rāma among the men that bear a sword* [9]), I am Rāmabhadra among the men that know the Dhanurweda; *among the letters of the alphabet I am the A* [10]), among all letters My name is A; *among the months I am Mārgaśiras* [11]), as for the months, there I am Mārgaśira; *among seasons I am the spring* [12]), among the seasons My name is spring; *among Vṛṣṇis I am Bāsudeva* [13]), among the group (family) of Yadus I am called Kṛṣṇa Bāsudeva; *among the Pāṇḍavas I am Dhanañjaya* [14]), among the Pāṇḍavas, moreover, I am Dhanañjaya; *I am Vyāsa among the inspired seers* [15]), I am called the reverend Vyāsa among the great inspired seers; *among the sages the sage Uśanaḥ* [16]), as for all sages, there I am called Wṛhaspati; *among the herbs I am the "yavaśva"* [17]), I am called "yavaśva" [17]) among the herbs. The meaning of this is: *There is no end to My science and know-*

---

[1]) Cp. id. d. [2]) Cp. Mbh. 6, 1232 a; Bhag. 10, 28 a. [3]) Cp. id. d. [4]) Cp. Mbh. 6, 1233 b; Bhag. 10, 29 b. [5]) = id. d. [6]) = Mbh. 6, 10, 30 a B; cp. 6, 1234 a; Bhag. 10, 30 a. [7]) = id. c. [8]) = id. d. [9]) = Mbh. 6, 1235 b; Bhag. 10, 31 b. [10]) = Mbh. 6, 1237 a; Bhag. 10, 33 a. [11]) Cp. Mbh. 6, 1239 c: Bhag. 10, 35 c. [12]) = id. d. [13]) Cp. Mbh. 6, 1241 a; Bhag. 10, 37 a. [14]) = id. 37 b. [15]) = id. c. [16]) = id. d. [17]) As for this very interesting pāda, not found in the Vulgate, but occurring in nearly the same form also elsewhere (cp. SCHRADER, The Kashmir Recension of the Bhagavadgītā, p. 11, n. o), see SCHRADER, Rez. d. Bhag., Festschr. Winternitz, p. 49; he quotes the Javanese text *oṣadhinyam*; this should be: *oṣadhiṇām* (very often *ṇ* for *n*). The Sanskrit quotation *yavaśvāhāṃ* (sic mss) is read by Schrader as *yavaś cāham* (*c* and *v* very often interchange), but also the Javanese translation has *yawaśwa*. Perhaps the copy used by the Javanese author had been spoiled.

ledge, nor to My developments, terror of foes [1]. My knowledge is measureless, My developments are numberless. *But, what have you to do, Arjuna, with these many words* [2], (but) you are tired of these statements. For formely when I contended that the world is My body, I told you that My statements should be concise [3].

Ah, ah, ahah, great king Kṛṣṇa, your holiness, my lord, is extraordinary; all You have said is the supreme of all that is said to be a very mystical doctrine, my lord; my stupidity has been swept away [4] by your statements and instructions, noble lord. Well then, carry on bestowing your favour, my lord, upon me, Dhanañjaya. When I am qualified to see also your very wonderful form and superhuman power, noble lord, then I, your humble servant, shall wish to see them. I have not the smallest doubt, indeed, of the condescending favour which You bestow upon me, your servant [5].

Ah, my noble man, that, therefore, is your wish. Your Highness ought not to be in doubt. *Behold, Pārtha, My forms by the hundred and the thousand, My various divine forms which are different in colour and shape* [6], behold, noble Pārtha, My own forms that are different, hundredfold, thousandfold, hundredthousandfold, in different ways; they have manifold colours and shapes. (Behold) at once the twelve Ādityas, and the eight Basus, and also the eleven Rudras and the two Aświns, the Gods included, (viz. the Gods) of lowest, mediocre and highest importance [7]. Behold that which you have never seen before [8], the domain of the entire world which has entered into My body [9]. What is your opinion? Are there other things you wish to see? do you wish that the whole truth of My own Self should be plainly visible to you? [10] *But you are not able to see Me with your own eyes. I give you divine sight. Behold now*

[1] Cp. Mbh. 6, 1244 I; Bhag 10, 40 I. [2] Cp. Mbh. 6, 1246 I; Bhag. 10, 42 I. [3] Cp. Bhag 10, 40 II, but different. [4] Cp. Bhag. 11, 1. [5] Cp. Bhag. 11, 3 II; 4. [6] Cp. Mbh. 6, 1251; Bhag. 11, 5. [7] Cp. Bhag. 11, 6 I, where: *Marutaḥ*. [8] Cp. Bhag. 11, 6 II. [9] Cp. Bhag. 11, 7 a-c [10] Cp. Bhag. 11, 7 d.

My great mystic nature [1]), you are not able to see (Me) by means of those eyes of yours, the bad means you have employed thus far [2]). But that you may be able to see, I shall give you divine sight, that My wonderful nature may be plainly visible to you. Well then, I bestow My favour upon you!

In this way the great king Kṛṣṇa spoke to Dhanañjaya; after that he revealed to him his mastership in all supernatural arts and knowledge [3]) and his true nature, viz. his being Viṣṇu [4]). How his form was? *With many mouths and eyes, with many wonderful aspects, with many celestial ornaments, with many upraised celestial weapons* [5]), with many mouths and eyes, with manifold wonderful aspects; the ornaments he wore were of many different forms, the weapons he carried were numberless, all kinds of purifying flowers were his floral ornaments, moreover he wore garments, perfumes and unctions, all of which were of wonderful appearance [6]). When Arjuna saw that, he was astonished, the hairs on his body stood upright, he joined his hands together and spoke in this way [7]): With your favour, my lord! Indeed the aspect of your body, my lord, is very wonderful; all gods reside in the limbs and minor members of the glorious Harimūrti, beginning with Brahma, and the Lord, Īśwara; and, moreover, all that belong to the class of ṛṣis, all these I see now [8]). And so I see all that belong to the family of Kauravas, and the reverend Bhīṣma, the reverend Droṇa, Śalya, Karṇa and so on, all these persons I see in the interstices of your teeth [9]), my lord, besides all the kings [10]) that together command the Kauravas [11]). But, I see, they are all crushed to pieces, destroyed

[1]) = Mbh. 6, 1254; Bhag. 11, 8. [2]) Not quite sure. [3]) *Kayogiśwaran.* [4]) *Kawaiṣṇawaśariran*; *ka-an* "forms" abstract nouns. Cp. Bhag. 11, 9. [5]) = Mbh. 6, 1256; Bhag. 11, 10. [6]) Cp. also Bhag. 11, 11 a-c. [7]) Cp. Bhag. 11, 14. [8]) Cp. Bhag. 11, 15, but different in details. [9]) Cp. Bhag. 11, 27 c. [10]) The mss. have: *ikaṅ ratu* (= the kings) *samana* Old-Jav. *samana* means: "then, formerly". Neither this word, nor (vedic) *samana*, "meeting, contest, fight" are meant, I think. VAN DER TUUK (ms. C, ms. A interl.) proposed: *samanta*, I guess: *samāna*. [11]) Cp. Bhag. 11, 26.

and decayed, broken and smashed together with their vehicles and beasts [1]). *As many currents of water flow rapidly into the ocean, so those heroes of the world run towards (your) mouth, Lord of men, and enter it* [2]), as the water of the rivers when it falls into the ocean, so all those [that belong to the] heroic princes, I see, enter into your mouth, my lord. And this would be a parable too: *As insects (rush) into the blazing fire, and overthrown by Yama (come) to their end and death, so the men with unceasing speed enter into your mouth to be burnt* [3]) *to ashes* [4]), like ant-flies that rush into the blazing fire, marching to their own destruction and dying overthrown by the might of error [5]), so is the aspect of those heroic kings, that enter into your mouth, my Lord, being finally reduced to mere ashes.

Tell me who you are with this fearful shape [6]), therefore, with your favour, my Lord, instruct me who you are, my Lord, when you have this formidable and mysterious shape. *I pay homage to you, chief of the gods, be gracious to me* [7]), behold me, who bow down my head to your feet, my God, be gracious to me, bestow your favour upon me, because I desire to know you, my Lord [8]), as there existed no gods formerly, who appeared and acted as you do now, my Lord [9]).

Ah, Arjuna, look on me at your ease! *I am Kāla* [10]), I am (the God) whose name is Kāla; *I am going to destroy men* [11]), my intention, wherefore I have shown my entire form, is like this: (I wish) to destroy this world, you included, in truth, and all your blood-relations! [12]) That I am wishing to do. But you ought not to be anxious. You will gain the victory over your foes, you will gain glory and enjoy the royal dignity, because the life of these Kauravas has already been taken by Me! In a word: Get ready for

---

[1]) Cp. Bhag. 11, 27 d, but rather different. [2]) Cp. Mbh. 6, 1274; Bhag. 11, 28; see SCHRADER, The Kashmir Rec. of the Bhag., p. 30. [3]) *Bhasmāṅgam?* [4]) Cp. Mbh. 6, 1275; Bhag. 11, 29, but rather different! [5]) *Tamaḥ* mss., cp. *Yamo* (sic mss.) in the Sanskrit section [6]) = Mbh. 6, 1277 a; Bhag. 11, 31a. [7]) = id. b. [8]) Cp. id. c. [9]) Cp. id. d, but at variance. [10]) = Mbh. 6, 1278a; Bhag. 11, 32 a. [11]) Cp. id. b. [12]) Whence?

the combat! [1]) Not going under your own name you will kill your foes, but your name will be Kāla [2]); you have already gained the victory, do not be dismayed!

In this way the divine Keśava, in the shape of Kāla, spoke [3]). Arjuna bowed to him, trembling because of awe and fear, and without fail he uttered the following eulogy [4]): *I bow down my head to You a thousand times; again and yet again I bow down my head to You. Reverence to You in front; reverence to You from behind; reverence to You continuously* [5]), a thousand times I bow down my head to You and after that again so many times, o You —!, to You in front, and to You from behind, without fail I bow down my head to You, continually I shall render homage to You and bow down my head to You. Please, excuse my reverence to You [6]), which is caused by my stupidity. I pray You, if I am qualified to see it, show me, my lord, your form as Viṣṇu, with your diadem and bracelets [7]) and with your weapon, the discus, in your hand, be characterized by your fourarmed form, that my divine sight may bear fruits [8]).

O Arjuna, so that is your desire. Look on Me at your ease, please, I shall show to you My state of having the shape of Viṣṇu. Well then, behold that shape of Mine which is gentle and auspicious [9]).

Not by the celestial gods [10]), *not by penances, not by gifts or sacrifices, can I be seen in such shape of Mine as you have seen* [11]), this shape of Mine which (you see) now— the gods are not able to see clearly My shape, when I bear the shape of Viṣṇu [12]). But he who succeeds to see Me really: *He, who does everything for Me, who is truly devoted to Me, who, because of his affection towards Me, is freed from all attachments, who is without enmity towards all*

---

[1]) Cp. Bhag 11, 33; 34. [2]) At variance. [3]) Cp. Bhag. 11, 35 a. [4]) Cp. Bhag. 11, 35 b-d. [5]) Cp. Mbh. 6, 1285 II; 1286 I; Bhag. 11, 39 II; 40 I. [6]) Cp. Bhag. 11, 42 d; 44 b (?), but at variance. [7]) *Makiratbāhu*, "bracelets"; the Sanskrit texts have: *gadinam*. [8]) Cp. Bhag. 11, 45 b – 46 c. [9]) Cp. Bhag. 11, 49 II. [10]) *Devair*, in the Jav. text too. [11]) Cp. Mbh. 6, 1299; Bhag. 11, 53. [12]) Not a translation of the preceding śloka; cp., however, Bhag. 11, 52 II.

beings, comes to Me, Pāṇḍava [1]), the man, who always does everything for Me, who looks upon everything as being of no importance except Me, who loves [2]) Me devoutly, who does not wish for intercourse with men, who does not envy all kinds of beings, that man shall without any doubt attain to Me there. How should he be overtaken by the ocean of mundane existence? [3])

Therefore, *fix your mind on Me alone* [4]), concentrate your mind quietly on Me; *place your understanding also on Me* [5]), let your understanding approach Me; be constant, always exercise contemplation of mind, that you may attend Me [6]).

Remember well that the divine Ātma dwells in your body, for it is not becoming that It is stained by impurity [7]). *By . . .* [8]) *and by the fact that it has not the guṇas* [9]), for the so-called Self does not act [10]), and the qualities do not stick to It. What is the reason that it is not visible? I bespeak your attention. *Just as space that is ubiquitous through its subtility is never caught, so Self, stationed in every body, is never caught* [11]), space is really ubiquitous, it is, however, (never) caught, because of its subtility, *just as that* —, as (space), so Self, though it is contained in (every) body, is never seen for its subtility. This parable might have been used too [12]): *As this sun, Bhārata, makes visible and illumines this entire world, so the Owner of the field illumines the entire field* [13]), as the divine sun that makes visible and illuminates this entire world, so the divine Soul illuminates this body. Through the Soul it is that the body acts [14]).

There are men who know the difference between body and Soul, because of their right knowledge; those men attain to the highest truth [15]). What then is the body? I

---

[1]) Cp. Mbh. 6, 1301; Bhag. 11, 55. [2]) *Bhakti*, cp. Bhag. 11, 55 b: *madbhaktaḥ*, the Jav. recension *madbhāvāt*. [3]) Cp. Bhag. 12, 7 b? [4]) Cp. Mbh. 6, 1309 a; Bhag. 12, 8 a. [5]) = id. b. [6]) Cp. Bhag. 12, 9 II. [7]) Cp. Bhag. 13, 31? [8]) Spoiled. [9]) Cp. Mbh. 6, 1352 a; Bhag. 13, 31 a. [10]) Cp. Bhag. 13, 31 d. [11]) Cp. Mbh. 6, 1353; Bhag. 13, 32. [12]) Not found in the Sanskrit texts. [13]) Cp. Mbh. 6, 1354; Bhag. 13, 33. [14]) Whence? Cp. Bhag. 13, 20 I; 29: *prakṛtyaiva* . . . ! [15]) Cp. Bhag. 13, 34, but different; cp. also Bhag. 14, 1–2.

bespeak your attention [1]); by nature it is stained by the three guṇas [2]). The three guṇas are: sattva, rajaḥ, tamaḥ [3]). As for their characteristics: *Sattva unites (the Soul) with attachment to wordly things, rajaḥ with work, o Bhārata; but tamaḥ, concealing knowledge, binds the Soul with carelessness;* [4]) when there is a man who delights in good [5]) only —, that is called sattva; when there is a man who relies on any work —, that is called rajaḥ; when the mind shadows true knowledge and desires to give ear to carelessness —, that is called tamaḥ. To put it in a few words: true knowledge is established by sattva [6]), greed is established by rajaḥ [7]), carelessness is established by tamaḥ [8]). To them is assigned, in the end: *He who lives in sattva rises, he who is addicted to rajaḥ lives in the middle, and he who is of tamaḥ, having the behaviour that fits in with the lowest of guṇas, goes down* [9]), the man whose nature is of sattwa, attains to the highest; the man, however, whose mind is addicted to rajaḥ, attains to the middle; but he who gives himself to tamaḥ, attains to the lowest. The man, who does not stick to these three, is not touched by decay and death; he does not attain to the wandering from one existence into another [10]).

What, then, will be the aspect of the three guṇas, when they have been subdued by men? I bespeak your attention. Their characteristics will be like this: *The man, to whom pain and pleasure are alike, who is in a thoughtful condition, to whom a clod of earth, a stone, a piece of gold, are all alike, to whom agreeable and disagreeable are the same, who is intelligent, to whom praise and censure are alike —* [12]), the man, to whose mind pain and pleasure are alike, and to

---

[1]) Not quite sure. [2]) Cp. Bhag. 14, 5; but at variance. [3]) Cp. Bhag. 14, 5 a. [4]) Cp. Mbh. 6, 1364; Bhag. 14, 9. [5]) Cp. the vulgate text: *sukhe.* [6]) Cp. Bhag. 14, 6 d. [7]) Cp. the vulgate text 14, 7 b: *tṛṣṇāsaṅgasamudbhavam*; the Javanese author corresponds with Śaṅkara and Garbe, see GARBE, Die Bhagavadgītā übersetzt, p. 145, n. 3. [8]) Cp. Bhag. 14, 8 c. — To the entire sentence, cp. Bhag. 14, 17 a-c. [9]) Cp. Mbh. 6, 1373; Bhag. 14, 18; cp. K, SCHRADER, K. Rec., p. 37. [10]) Cp. Bhag. 14, 20 ll. [11]) Cp. Arjuna's address, Bhag. 14, 21, but at variance. [12]) = Mbh. 6, 1379; Bhag. 14, 24.

whom also gold and a potsherd or a stone are alike, to whom the hater and the beloved are the same; who is but intelligent, whose temper is always without passions, who disregards praise and reproach. *He, to whom honour and dishonour are the same, who behaves similarly towards friends and foes and who has renounced all undertaking, he has transcended the three guṇas* [1]), the man, to whose mind honour and disdain are the same, who lays no claim to the pleasant things of life no more than to the unpleasant, (to whom) friends and foes are alike, who has renounced all action, such a man, they say, is not stained by the three guṇas. What is the way to be able (to attain) to that state? I bespeak your attention. *He, who worships Me with constant and faithful devotion, transcends the three qualities and becomes fit for admission into the nature of Brahma* [2]), the man, who worships Me faithfully, and who constantly worships Me, that man is able to subdue the three worlds, it is obvious that he will return to the heavenly world. Therefore: *Forsaking all religious duties, come to Me as the sole Cause; I shall deliver you from all your sins; do not grieve* [3]), therefore, (a man) ought to forsake all religious duties, I alone am his Cause, for I am able to deliver (men) from (their) sins Do not hurry on, do not be bewildered and of disorderly mind! Cease from being dejected! Leave off your sorrow!

With your favour, great king Kṛṣṇa!, my stupidity has vanished, and has been commuted into right sense and intelligence because of your love, my Lord. My mind is firm and has ceased from being uncertain and doubtful. The essence of your commands will be put into practice by Your servant, o my Lord!— [4])

June 1934.

---

[1]) Cp. Mbh. 6, 1380; Bhag. 14, 25; Cp. also K, SCHRADER, K. Rec., p. 37.
[2]) = Mbh. 6, 1381; Bhag. 14, 26. [3]) Cp. Mbh. 6, 1520; Bhag. 18, 66.
[4]) Cp. Bhag. 18, 73.

Steenkistgraven in Goenoeng Kidoel

door

Dr. A. N. J. Th. à Th. VAN DER HOOP.

Ir. J. L. Moens te Djokjakarta meldde 30 Mei 1934 het voorkomen van steenkistgraven in Goenoeng Kidoel in de omgeving van Wanasari.

In de maand Juli inspecteerde het Hoofd van den Oudheidkundigen Dienst deze graven en hij vond aanleiding, aan den schrijver op te dragen, een nader onderzoek in te stellen, welk onderzoek plaats had tusschen 19 Juli en 12 Augustus en de volgende resultaten opleverde.

Geografisch milieu: De vondsten liggen in de buurt van Wanasari, hoofdplaats van het gelijknamige district, behoorende tot het regentschap Goenoeng Kidoel, Djokjakarta, in een echt kalklandschap: een licht golvende vlakte, ongeveer 150 tot 200 m boven den zeespiegel, die alle kenmerken van een „karstgebied" vertoont: „dolinen", „ponoren", rivieren die op vele plaatsen in grotten verdwijnen en hun loop ondergrondsch voortzetten om soms een eindje buiten de kust in den oceaan uit te monden; druipsteengrotten en „karrenvelden".

De oppervlakte is verweerd, maar even onder het maaiveld vindt men een mooie, witte, gelijkmatige kalksteen, die gemakkelijk te verwerken is en niet alleen als bouwsteen maar ook voor allerlei huishoudelijke doeleinden, zooals het vervaardigen van watervaten en dergelijke, wordt aangewend.

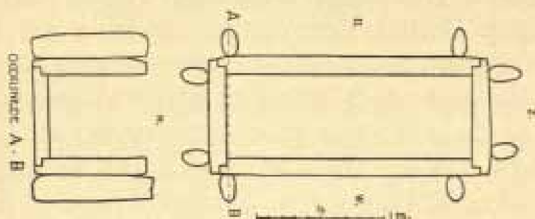
Het terrein is thans zeer kaal; alleen bij de, niet zeer dicht opeen liggende, desa's, vindt men boomgroei: waar men elders boomen ziet, heeft men dikwijls met een begraafplaats of ook met een heilige bron te doen. Vroeger

moet de heele streek met djatibosschen bedekt zijn geweest, maar de laatste 50 à 60 jaar zijn deze voor het grootste deel weggekapt. De landbouw levert weinig op en bepaalt zich voor een groot deel tot ketella. Rijst wordt weinig verbouwd. Om wegspoeling van de dunne laag bruikbare aarde wat tegen te gaan en het regenwater vast te houden, is het terrein overal geterrasseerd, tot bij de toppen van de lage kalkheuveltjes toe.

Ligging van de vindplaatsen: De vindplaatsen zijn op nevengaande kaartjes ingeteekend; het zijn:

N. van Wanasari: Kadjar 2, Goenoengabang (hier meestal Goenoengbang genoemd), Gondang (twee grafvelden) en Soekaliman.

W. van Wanasari: Bleberan en Wanaboeddha.



Afb. 1. Steenkistgraf Kadjar 2.

Kadjar 2. Alleen hier werd één enkel, geïsoleerd graf gevonden, in tegenstelling met de andere vindplaatsen, waar de graven steeds in groepen voorkwamen. Voorts lag alleen in Kadjar 2 het graf Noord-Zuid gericht: alle andere lagen Oost-West. Dat het toch geen Mohammedaansch graf was bleek hieruit, dat de meeste skeletten met het hoofd naar het Zuiden lagen, terwijl ook de verdere wijze van bijzetting (vele skeletten boven op elkander) on-Mohammedaansch was.

Het graf lag aan den voet van een kalkheuvel in geterrasseerd terrein, op den rand van een terrasje: die rand liep met een boog om het graf heen; de gebruiker van het veld wilde, enkele maanden vóór het onderzoek, dezen boog afsnijden en stuitte daarbij op de steenen van het graf, die slechts even onder het maaiveld lagen; hij heeft toen den steen, die den noordelijken wand vormde, weggenomen, en

aan dien kant een klein deel van het graf met de patjoel leeggehaald; hierbij heeft hij de voeten en een deel van de scheenbeenen van de bovenste skeletten vernield. Niets van zijn gading vindende heeft hij het graf weer gevuld en den steen weer op zijn plaats gezet.

Een deksteen was niet aanwezig. Volgens de bevolking heeft men dien ongeveer 25 jaar geleden weggenomen en naar een huis in de naburige desa gebracht; de bewoners van dat huis zijn toen ten deele gestorven, ten deele krankzinnig geworden, en daarom heeft men den steen weggedaan.

De constructie van het graf was, zooals uit bijgaande schets blijkt, zeer zorgvuldig uitgevoerd; alle steenen waren met sponningen zeer zuiver in elkander gepast; alleen de deksteen moet er zonder sponningen koud bovenop gelegen hebben. De rechte kanten en de sponningen waren echter thans door verweering voor een deel weer verdwenen. Het graf heeft oorspronkelijk uit één bodemsteen, twee steenen voor de lange kanten en twee voor de korte kanten, bestaan. De westelijke lange steen is echter in twee, en de bodemsteen in meerdere stukken gebroken. Eigenaardig is het, dat de vier opstaande kanten werden gesteund door elk twee steenen paaltjes of steunbeertjes.

De afmetingen waren binnenwerks: 1,90 m lang, 63 cm breed en 80 cm diep. De lengte-as was georienteerd Noord 10 graden West.

Bij ontgraving bleek het graf, niettegenstaande zijn betrekkelijk kleine afmetingen, de resten van niet minder dan 35 skeletten te bevatten. Het bovenste skelet alleen was niet al te zeer beschadigd, zoodat de schedel en de voornaamste beenderen met de noodige voorzichtigheid konden worden uitgepraepareerd. De overige skeletten waren zoo zwaar beschadigd, dat nog slechts één schedel en enkele losse beenderen de moeite van conserveering loonden.

Blijkbaar had het graf gedurende langen tijd telkens dienst gedaan en had men bij iedere volgende bijzetting het lijk op de vorige skeletten gelegd. Aangezien het graf op die manier natuurlijk betrekkelijk snel vol zou zijn, had men, blijkbaar om plaats te maken, de oude skeletten eenvoudig

krachtig in elkander gestampt. Alleen met de laatste bijzetting was dit natuurlijk niet gebeurd vandaar dat alleen het bovenste skelet vrijwel onbeschadigd was.

De skeletten lagen, voorzoover dat nog was na te gaan, eenvoudig op den rug uitgestrekt. Bij het bovenste skelet lagen de handen bij elkander op het bekken; ook bij het tweede skelet scheen dit het geval te zijn geweest; bij de andere skeletten was de oorspronkelijke ligging van de handen niet altijd meer uit te maken; bij sommige lagen de armen echter blijkbaar langs de zijden gestrekt.

Eigenaardig was de orientatie. De bovenste 20 lagen met het hoofd naar het Zuiden; dan werden 6 schedels gevonden aan den Zuidkant; no. 27 weer Noord, no. 28 Noord, no. 29 in het midden (dus blijkbaar bij een volgende bijzetting verplaatst) no 30 Zuid, en no. 31 tot 35 Noord. De nummering geeft de volgorde van ontgraving aan; door het in elkander stampen van de beenderen kon de volgorde van de bijzettingen niet met zekerheid worden uitgemaakt; wel kon echter worden geconstateerd, dat de gebruikers van het graf eerst de gewoonte hebben gehad, met het hoofd naar het Noorden te begraven en naderhand van gewoonte zijn veranderd en de lijken met het hoofd naar het Zuiden hebben gelegd.

De volgende artefacten kwamen uit het graf te voorschijn:

IJzer: zes ijzeren bijltjes of disseltjes (zie afb. 15, nr. 5-6); zij kwamen overeen met thans nog gebruikelijk gereedschap; de bevolking herkende ze als de bijltjes die thans nog voor de bewerking van de kalksteen gebruikt worden, en meende dan ook, dat er een steenhouwer in het graf was begraven; de bijltjes waren meestal zeer sterk afgesleten, hetgeen er op zou kunnen wijzen, dat zij voor steenbewerking waren gebruikt; aan den anderen kant wordt nog tegenwoordig een dergelijke dissel voor houtbewerking gebezigd (Java: *peṭèl*; Sumatra: *belioeng*).

Twee ijzeren voorwerpen, waarvan de aard niet goed meer was uit te maken: misschien een soort beitels voor steenbewerking? (zie afb. 15, nr. 3 en 8).

De angel en een deel van het lemmet van een soort zwaard of kapmes (zie afb. 15, nr. 2); op de angel waren sporen

van een houten of hoornen gevest. Het is vreemd, dat de bovenste helft niet aanwezig was; uit de ligging was op te maken, dat deze er nooit in gelegen had; blijkbaar is het gebroken wapen dus als zoodanig mee begraven.

Vier mesjes van verschillende grootte (zie afb 15, nr. 4).

Een ijzermassa van ongeveer 8 cm lang en 2 dik, die het meest leek op een tezamen geroeste bundel ijzerdraadjes van ongeveer 1 mm dikte.

Voorts enkele ijzerfragmentjes.

Brons: fragmenten van een dun bronzen ringetje, misschien een vingerringetje (afb. 15, nr. 28), en van een ander ringetje, dat voor dat doel te klein was (afb. 15, nr. 27).

Glas: Vele honderden glazen kralen. Hiervan kwam een deel overeen met de terracotta-kleurige moetisala's die schrijver dezes eveneens in grooten getale in de steenkistgraven in de Pasemah aantrof (afb. 15, nr. 17, 22, 23, 25, 26). Daarnaast waren ook zeer talrijk blauwe, zeegroene en gele kralen, die in de Pasemah veel zeldzamer waren; ook kwamen er blauwe kralen met roode en witte streepjes voor, die in de Pasemah geheel ontbraken (zie afb. 15, nr. 16, 19, 24) [1]).

Kornalijn: Drie lange kornalijnen kralen, geslepen met zeshoekige doorsnede (afb. 15, nr. 20), en vier kleine dergelijke kralen in den vorm van twee afgeknotte, vierzijdige pyramides met de bases tegen elkander (zie afb. 15, nr. 18).

Aardewerk: Twee groote kralen met zeer wijde doorboring (zie afb. 15, nr. 14); een kommetje, in vorm en grootte overeenkomende met een halven klapperdop; het was gebroken, doch de stukken lagen nog bij elkander (zie afb. 15, nr. 15).

Steen: een slijpsteentje (zie afb. 15, nr. 10).

Weefsel: Op enkele ijzerresten waren stukjes geweven stof in het ijzeroxyd geconserveerd; een zeer eenvoudig, tamelijk grof weefsel, gewone „effen binding", dus één op één neer enz. Op een van de ijzerfragmenten lagen twee stukjes doek over elkander.

---

[1]) Zie *Megalithic remains in South-Sumatra* door schrijver dezes, pag. 133-139 en fig. 171.

Omtrent de ligging van de voorwerpen valt het volgende op te merken: Een van de ijzeren bijltjes lag bij het linker sleutelbeen en gedeeltelijk onder de kin van het bovenste skelet. In de linkerhand van dit skelet lag het bundeltje ijzerdraad. Het gebroken zwaard lag in de linker-hand van een van de skeletten, vermoedelijk het derde. De overige ijzeren voorwerpen lagen op allerlei willekeurige plaatsen.

De kralen waren door het geheele graf verspreid, doch verreweg de meeste lagen in de buurt van hals en borst van de bovenste skeletten. Meermalen werden rijen van tien en meer kralen gevonden, die blijkbaar nog lagen zooals zij oorspronkelijk aan een snoer geregen waren geweest. Kralenweefsel in meerdere rijen naast elkander kon echter niet worden aangetoond. Uit de plaats van de kralen viel op te maken, dat de meesten tot hals- en borstsnoeren hadden gediend. Een van de twee groote aarden kralen lag bij het schaambeen van het bovenste skelet, dus dicht bij de handen; misschien heeft die kraal aan een armband gezeten.

In de nabijheid van het graf werden proefsleuven gemaakt, doch er kwamen geen andere steenkisten voor den dag; evenmin werden menhirs en dergelijke aangetroffen.

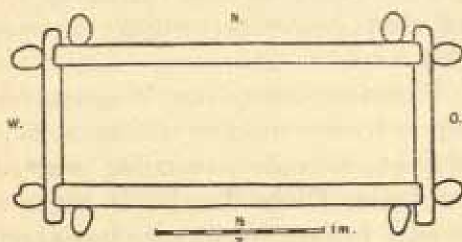
Goenoengabang. Vlak ten noorden van de desa ligt hier een grafveld met de resten van acht graven; zij liggen boven den grond, zijn zeer vervallen en vrijwel geheel leeg; deksels ontbreken. Voorts liggen er enkele kleine, omgevallen menhirs. De constructie van de graven komt overeen met die van Gondang. In de dunne aardlaag in enkele van de graven werden nog wat kraaltjes en een paar scherfjes aardewerk (ongeglazuurd) aangetroffen.

De graven zijn Oost-West georiënteerd. In een iets hooger deel van het terrein werd een proefsleuf gemaakt in de hoop onbeschadigde graven te vinden; er werden echter slechts twee menhirs aangetroffen met een paar stukken steen erbij, blijkbaar van een graf afkomstig.

Dicht bij de graven lag een onregelmatige, platte steen, met een grootste lengte van 1 m, waarin door en door een gat was geboord met een middellijn van 22,5 cm.

Tusschen de graven en de Kali Brandjang is onder een paar hooge boomen een heilige bron, waarbij een platte steen. Om de steen een hekje, waar offers aan hangen. Het water van de bron wordt geneeskrachtig geacht, en ééns per jaar wordt hier een selamatan gehouden.

Gondang. Hier zijn twee grafvelden, één ten Westen en één ten Zuiden van de desa.



Afb. 2. Steenkistgraf bij Gondang, Westelijk grafveld.

In het Wester grafveld, dat vlak tegen den rand van de desa ligt, bevindt zich een rij van 4 graven; de rij loopt N-Z, de graven zijn O-W georienteerd. De constructie van de graven is eenigszins anders dan in Kadjar 2; de lange kanten sluiten niet met sponningen in de korte, maar er zijn in de korte zijden gleuven gehakt, waar de lange in gestoken zijn (zie afb. 7). Ook hier waren steunbeertjes aanwezig. De graven waren tamelijk vervallen, en dekplaten ontbraken. Op het erf van een huis werd een groote plaat aangetroffen, misschien een zijplaat, die wel sponningen had. Verder waren er verscheidene steunbeertjes en kleine menhirs, waarvan één eindigde in een ruw uitgehouwen menschenhoofd.

Daar de graven boven den grond lagen en vrijwel geheel leeg waren, werden geen ontgravingen verricht.

Het Zuider grafveld bij Gondang leverde slechts één tamelijk goed bewaard graf op; in constructie kwam het overeen met die van het Wester grafveld; ook hier ontbrak de dekplaat, en was de orientatie O-W. Er werden eenige sterk verteerde kleine beenderresten in gevonden, voorts veel scherven grof ongeglazuurd aardewerk, eenige kralen

van het gewone type, een klein, gesloten bronzen ringetje en enkele tanden en kiezen. Uit de ligging van de laatste viel af te leiden, dat het hoofd naar het Westen gelegen had. Er was een zeer vlakke, ongeschonden bodemplaat.

In de omgeving werd naar meer graven gezocht, echter zonder resultaat. De aanwezigheid van veel kleine, omgevallen menhirs, waarvan de kleinste ook steunbeertjes kunnen zijn geweest, doet echter vermoeden, dat hier een uitgestrekt grafveld is geweest; wellicht zitten er nog graven onder den grond.

Soekaliman. Wanneer men, van Wanasari komende, de Kali Brandjang is overgestoken, ziet men, even vóór men Soekaliman bereikt, aan de westzijde van den weg de recente begraafplaats. Dicht daarbij is, weer onder enkele hooge boomen, een heilige bron, met daarbij enkele steenen, afkomstig van een bouwwerkje uit den Hindoe-tijd. Vlak aan den weg, op den oostelijken berm, staat terzelfder hoogte, een kleine menhir, waarop een menschenhoofd is uitgehouwen (afb. 9). In het veld aan de oostzijde van den weg liggen verscheidene menhirs; er moeten er ongeveer 18 à 20 geweest zijn, maar het juiste aantal is niet aan te geven, aangezien verscheidene gebroken zijn. Een zestal ligt ongeveer in een rechte lijn, waarvan de orientatie is Noord 12 graden Oost-Zuid 12 graden West; dus vrijwel Noord-Zuid. Of deze ligging van de menhirs toeval is, dan wel of men hier met de resten van een klein alignement te maken heeft, valt niet met zekerheid te zeggen. Alle menhirs zijn omgevallen. Hun lengte bedroeg ongeveer 2 m.

Bij de menhirs vonden wij een steenen anglo en een vijzel. Volgens de bevolking waren deze voorwerpen van een stuk van één der menhirs gemaakt. Zij brachten echter het gezin, dat ze gebruikte, ongeluk en ziekte, en daarom werden ze weer naar het veld teruggebracht.

Van den grooten weg loopt een voetpaadje langs een paar huisjes in westelijke richting naar de Kali Oja. Even vóór men de rivier bereikt, komt men weer aan een uitgebreid complex steenkistgraven. Er zijn resten van ten minste 15 steenkisten te zien, doch de meeste liggen weer geheel

boven den grond en zijn zeer vervallen; dekplaten ontbreken; bij sommige zijn de bodemplate te zien. De kisten zijn 200 — 220 cm lang, 60 — 70 breed en 60 — 85 diep. De constructie is weer dezelfde als te Goenoengabang; daar de graven er niet zeer veelbelovend uitzagen werden geen ontgravingen verricht. Enkele kraaltjes en kleine bronsfragmentjes werden aan de oppervlakte in de graven gevonden.

Bij één van de graven werd weer een steenen paaltje gevonden met een menschenhoofd. Verder lag bij de graven een groot fragment (meer dan de helft) van een ronden steen met een gat erin geboord. De middellijn van den steen was 51 cm, die van het gat 16 cm. De steen was in het midden 10 cm dik en liep aan den rand dun uit.

Tusschen de bovenvermelde huisjes en het grafveld lagen nog fragmenten van twee dergelijke doorboorde steenen; zij waren echter dikker, en hadden meer den vorm van een groote kaas met een rond gat erin. De best bewaarde had een uitwendige middellijn van 50 cm terwijl de middellijn van het gat 24 cm bedroeg (zie afb. 11).

De oorspronkelijke bestemming van deze steenen met gaten is niet duidelijk, en de bevolking kon er geen inlichtingen over geven. Iemand opperde het vermoeden, dat zij zouden hebben gediend als tegenwicht voor den hefboom van een put. Men kent de inrichting: bij de put staat een paal of een boom; hieraan is, een meter of drie boven den grond, een bamboe draaibaar bevestigd; het lange, dunne eind van de bamboe draagt een touw, waaraan de emmer hangt, en het korte, dikke eind is met een tegenwicht bezwaard. In de Oude Tamarindelaan in Batavia vond ik een dergelijke inrichting, waarbij als tegenwicht een oude naaimachine was gebruikt!

Het lijkt mij niet waarschijnlijk, dat de bewuste steenen voor dit doel gediend hebben, om de eenvoudige reden, dat volgens inlichting van het desahoofd het grondwater hier ter plaatse 22 m diep zit; de hefboom zou dus een meter of dertig lang moeten zijn, en wel wat onhandelbaar worden.

De watervoorziening zal hier in oude tijden wel net zoo plaats gehad hebben als nu. Tegen zonsondergang ziet men

de menschen uit de desa's naar de bronnetjes wandelen; zij nemen een bad, vullen groote aarden kruiken (tegenwoordig helaas ook wel petroleumblikken) met water, en gaan daarmede weer naar huis.

Waarschijnlijker lijkt het mij, dat de steenen hebben gediend om boven op de palen van een rijstschuur te worden geplaatst en om zoo den toegang te versperren aan ratten en dergelijk gedierte. Ik kwam op deze verklaring bij het zien van het hiernevens afgebeelde relief van Baraboedoer (afb. 10). Men ziet daar een loemboeng, op palen rustend; de palen zijn van boven dunner gemaakt, en om het dunnere deel is een rond voorwerp geschoven, dat in vorm en afmetingen geheel overeenkomt met de steenen van Soekaliman [1]).

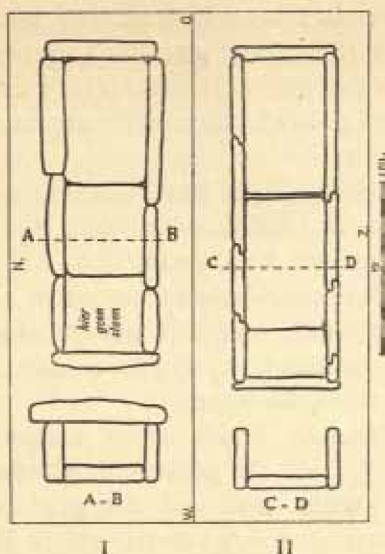
Blijft nog te verklaren de steen met gat, gevonden bij Goenoengabang; die steen is 1 m groot, en dus te groot zoowel voor tegenwicht van een put als voor rattenscherm van een loemboeng; bovendien is hij aan den buitenkant geheel onbewerkt. Waarschijnlijk heeft men hier te doen met een onvoltooid exemplaar; men heeft blijkbaar een platten steen gezocht, zooals die in dit gebied veel voorkomen, met de vereischte dikte. Toen heeft men eerst het gat gemaakt, met de bedoeling, daarna den buitenkant in den juisten vorm te houwen. Wanneer men eerst den buitenkant bewerkte en daarna het gat maakte, zou er misschien meer kans zijn op breken van den steen.

Al deed de ligging van de doorboorde steenen bij de steenkisten vermoeden, dat zij tot eenzelfde periode behoorden, zekerheid bestond hierover niet.

Bleberan. Hier werden bovenop een kleinen heuvelrug drie steenkisten gevonden op korten afstand van elkander, en wederom O-W georienteerd. Twee ervan, Bleberan A en B waren tamelijk goed bewaard, en werden daarom ontgraven.

---

[1]) Zie *l'Architecture interprétée dans les bas-reliefs anciens de Java*, par M. H. PARMENTIER, *B. E. F. E. O.* VII – 1907 p. 36-37 en afb. 59. Hij noemt het gebouwtje een „maison" en spreekt niet over de steenen op de palen.



I II

Afb. 3. I: Steenkistgraf Bleberan A;
II: Steenkistgraf Bleberan B;

Bleberan A was het eenige steenkistgraf, dat nog afgedekt was, en wel met drie steenen platen. Op den binnenkant van één dezer platen waren nog zeer duidelijk de sporen te zien van het werktuig, waarmede de bewerking had plaats gehad; blijkbaar een instrument van ongeveer 3 cm breed, waarschijnlijk een bijltje, zooals die in het graf te Kadjar 2 zooveel werden aangetroffen (zie afb. 14).

Overigens was dit graf, evenals Bleberan B en C, kleiner en minder zorgvuldig geconstrueerd dan de vroeger beschrevene, zooals uit bijgaande schets voldoende blijkt. In het graf lagen de resten van drie skeletten, die echter ook alweer zoo beschadigd waren, dat slechts een enkel been werd uitgepraepareerd, terwijl ook vele tanden en kiezen werden meegenomen. De skeletten lagen op den rug uitgestrekt, met de hoofden naar het Noorden.

Artefacten werden weinig gevonden; merkwaardig waren alleen een drietal ijzeren voorwerpen (zie afb. 15, nr. 1), die evenwijdig naast elkander op de borst van het bovenste

skelet lagen; twee waren onbeschadigd, het derde gebroken. Het valt niet uit te maken, wat het geweest zijn, doch dat het wapens zouden zijn, lijkt niet zeer waarschijnlijk; noch de vorm van het geheel, noch die van het handvat of den angel wijst daarop.

Ir. Moens te Djokja is in het bezit van een klein bronzen ruiterbeeldje, waarschijnlijk van zeer hoogen ouderdom, waarbij de ruiter een kort zwaard in de hand houdt, dat denzelfden breeden en afgeknotten vorm vertoont als deze grafvondsten; de vorm van het gevest van het zwaardje is echter mijns inziens niet goed in overeenstemming te brengen met de gevonden werktuigen.

Bij de schedelresten lagen twee kleine bronzen ringen (zie arb. 15, nr. 9); uit de plaats bleek, dat het oorringen waren. Voorts kwam ook uit dit graf een ijzeren mesje te voorschijn van dezelfde soort als te Kadjar 2, en nog wat ijzerfragmenten, waaronder weer een bundeltje ijzerdraad. Ten slotte wat kralen en scherven aardewerk.

In het graf Bleberan B waren de beenderresten nog meer beschadigd en verplaatst dan in Bleberan A. Behalve enkele ijzerresten, scherven aardewerk en kralen van de gewone soort kwamen uit dit graf twee kralen van glas in meerdere kleuren, met een eigenaardige teekening (zie afb. 15, nr. 21). Een van deze kralen lag bij een fragment van een ijzeren armband; niet onmogelijk is de kraal aan dien armband gedragen.

Wanaboeddha. Op een open plek in een klein djatibosch stonden verscheidene kleine menhirs; andere waren al omgevallen. Voorts lagen er meerdere steenkisten van hetzelfde model als te Bleberan. De orientatie was weer O-W. Alle kisten lagen geheel bloot, zonder deksels; daar zij weinig beloofden werd niet tot ontgraving overgegaan; later heeft de Controleur een van de graven nog nader onderzocht, doch er kwamen slechts enkele beenfragmenten en kraaltjes van de gewone soort voor den dag.

Bronsanalyses. In de bovenaangehaalde dissertatie werd er op gewezen (p. 91—92), dat in het begin van onze jaartelling

een bronssoort in gebruik is geweest, die niet bestond uit koper en tin, maar uit koper en lood. Het loodgehalte beliep soms meer dan 26 %. Deze legeering werd gebruikt voor de oude keteltrommen van het type Heger I, voor de bronzen armbanden die in de Pasemah werden gevonden, en eveneens voor Chineesche munten uit de tweede Handynastie.

In dit verband was het van belang, de samenstelling te weten van de bronsresten uit de graven van Goenoeng Kidoel. De analyses werden gemaakt door het Geneeskundig Laboratorium te Batavia en luiden als volgt:

Twee monsters van kleine bronsfragmentjes van het grafveld Soekaliman:

A:	Lood (electrolytisch bep.)	0.1 %
	Tin	4.8 %
	Koper (electrolytisch bep.).	75.0 %
	Kiezelzuur	18.7 %
	IJzer.	sporen
B:	Lood	afwezig
	Tin	20.6 %
	Koper (electrolytisch bep.).	59.8 %
	Kiezelzuur	18.3 %

Een van de bronzen oorringen uit het graf Bleberan A werd voor analyse opgeofferd. De ring bleek te bestaan uit een kern van vrijwel zuiver koper (99.1 %), waaromheen een dunne mantel van gelijkmatige dikte was gelegd. De analyse van den mantel luidde:

Lood	afwezig
Tin	1 %
Koper (electrolytisch bep.).	96.4 %
Zwavel.	1.6 %
Goud	0.3 %

Het goud bevond zich slechts in den mantel van het ringetje, en kwam daarin niet homogeen voor.

Uit deze analyses blijkt duidelijk, dat de bronzen van Goenoeng Kidoel niet de minste verwantschap vertoonen met de oude bronzen van de Pasemah.

Merkwaardig is voorts de wijze van vervaardiging van het oorringetje; het schijnt, dat men de goudhoudende legeering spaarzaam heeft willen gebruiken, en daarom de kern van een goedkooper materiaal heeft gemaakt. Het mengen van goud door koper vinden wij terug bij het nog steeds gebruikelijke soeasa, doch hier wordt van beide metalen ongeveer evenveel gebruikt.

Dateering. Omtrent den ouderdom van de steenkistgraven van Goenoeng Kidoel valt vooralsnog niets met zekerheid te zeggen.

In de Pasemah vinden wij ook steenkistgraven en daar kunnen zij bij benadering worden gedateerd in het begin van onze jaartelling, zoo niet ouder. Wellicht mogen wij de graven van Goenoeng Kidoel phaseologisch tot dezelfde cultuur rekenen. Een bevestiging hiervoor vormt het feit, dat zoowel in Zuid Sumatra als in Goenoeng Kidoel groote hoeveelheden van de bekende glazen kralen, de z.g. moetisala, in de graven werden gevonden.

Chronologisch zijn echter de graven van Goenoeng Kidoel waarschijnlijk jonger. Hiervoor pleiten de volgende argumenten:

a) In de graven van Goenoeng Kidoel komen kralen voor, die een samengestelden bouw vertoonen; zij bestaan uit verschillend gekleurde glassoorten, die samengesmolten zijn, zoodat figuren ontstaan (strepen en „oogen"; zie plaat 15, nr. 16, 19, 21, 24). Dergelijke kralen kwamen in de Pasemah niet voor; de ingewikkelde techniek wijst wellicht op een later datum.

b) In de Pasemah werd bijna geen ijzer in de graven gevonden. Alleen de Controleur Batenburg schijnt indertijd één ijzeren lanspunt te voorschijn te hebben gebracht. In Goenoeng Kidoel werd veel ijzer gevonden, en de werktuigen vertoonden grootendeels tamelijk moderne vormen.

c) De Regent van Goenoeng Kidoel gaf aan het Museum te Batavia enkele voorwerpen ten geschenke, welke door de bevolking bij de steenkistgraven schijnen te zijn gevonden. Het is natuurlijk niet zeker, maar toch evenmin onwaarschijnlijk, dat deze voorwerpen denzelfden ouderdom hebben



Afb. 4. Steenkistgraf Kadjar 2, ten deele blootgelegd.



Afb. 5. Noordelijke wand van steenkistgraf Kadjar 2.



Afb. 6. Steenkistgraf Kadjar 2, geledigd: de Noordelijke wand en vier van de acht steunbeertjes weggenomen.



Afb. 7. Steenkistgraf van Westelijk grafveld bij Gondang.



Afb. 8. De bovenste skeletten in het steenkistgraf Kadjar 2.



Afb. 9. Menhir met kop bij Soekaliman.



Afb. 10. Een relief van Baraboedoer.



Afb. 12. Steenkistgraf Bleberan A; gesloten.



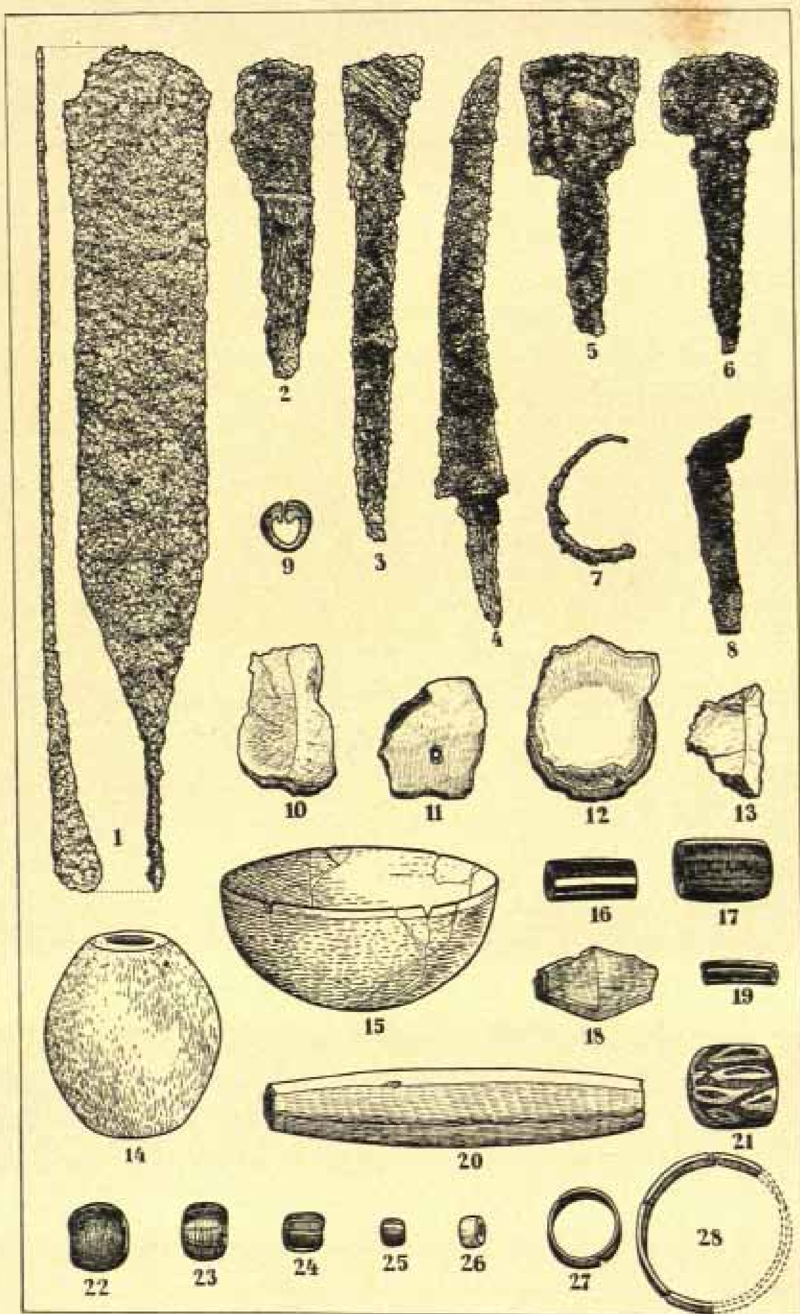
Afb. 11. Ronde steen met gat bij Soekaliman.



Afb. 13. Steenkistgraf Bleberan A, geopend.



Afb. 14. Dekplaat van steenkistgraf Bleberan A met sporen van de bewerking.



Afb. 15. Artefacten uit de steenkistgraven van Goenoeng Kidoel; de nrs. 1—13 en nr. 15 driemaal verkleind; nrs. 14 en 16—28 nat. gr.

als de graven. Het waren een steel van een bronzen lepel, een rand van een bronzen pot, een ijzeren bijl, twee ijzeren zwaarden en een ijzeren mes; al deze voorwerpen vertoonden normale vormen uit historischen, Hindoe-Javaanschen tijd.

Dat de graven anderzijds niet zeer jong kunnen zijn blijkt hieruit, dat zij blijkbaar van een niet geislamiseerde bevolkingsgroep afkomstig zijn, en dat de tegenwoordige bewoners van de streek geenerlei overleveringen over de graven schijnen te bezitten, er geen waarde aan hechten en tegen de ontgraving geenerlei bezwaar maakten. Ook de sterke verweering wijst op hoogen ouderdom.

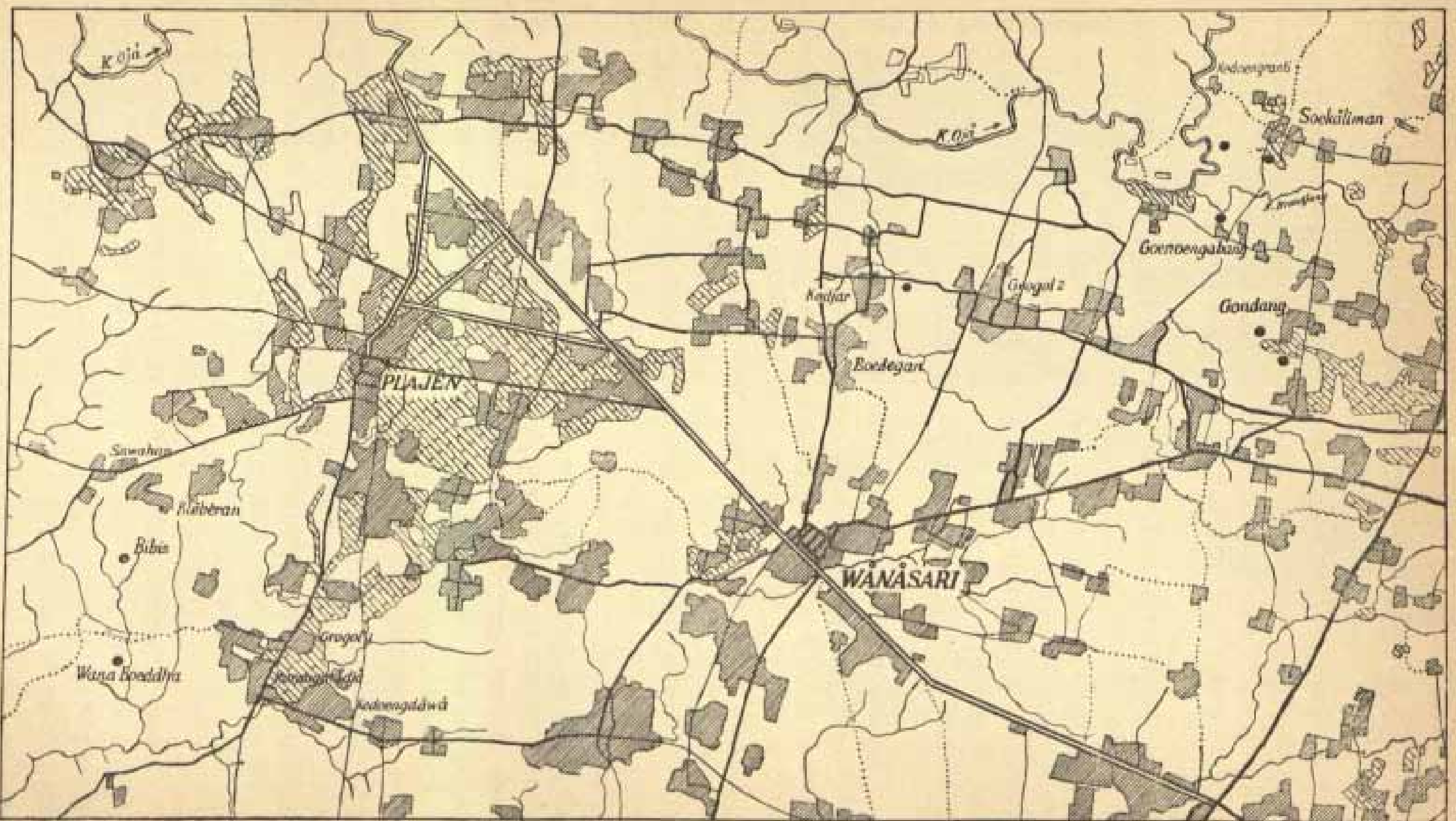
Ligging van de graven ten opzichte van het maaiveld. Het graf Kadjar 2 lag even onder de oppervlakte; sommige graven van Soekaliman stonden geheel boven den grond; andere graven weer waren half bedolven.

Het gebruik van de steunbeertjes zou den indruk kunnen wekken, dat de kisten boven den grond hebben gestaan, en dat de steunbeertjes hebben gediend om het naar buiten omvallen van de platen te voorkomen. Bij nadere beschouwing kan dit echter niet het geval zijn. De steunbeertjes zitten niet dieper in den grond dan de bodem van het graf; wanneer de graven dus oorspronkelijk weinig of niet in den grond verzonken waren geweest, zouden die beertjes ook weinig of geen steun hebben kunnen geven.

Op geomorfologische gronden moet mijns inziens worden aangenomen, dat het terrein hier overal, vooral na de ontbossching van de laatste decenniën, sterk is gedenudeerd, en dat de graven oorspronkelijk geheel onder den grond hebben gelegen, zooals het graf Kadjar 2 nog ligt.

De menhirs zullen dan misschien de bovengrondsche grafteekens zijn geweest.

Andere steenkistgraven. Kort na de vondsten te Goenoeng Kidoel werden soortgelijke steenkisten gemeld uit de omgeving van Tjepoe. Bij een voorloopige bezichtiging bleken deze graven sterke overeenkomst te vertoonen met die



● : Vindplaatsen

Kaart 1. Schaal 1 : 100 000

● : Vindplaatsen

Kaart 2. Schaal 1 : 50 000

● : Vindplaatsen

Kaart 3. Schaal 1 : 50 000

van Goenoeng Kidoel; ook in de orientatie. Er waren reeds enkele artefacten bij gevonden, te weten een ijzeren werktuig dat geheel overeenkwam met de drie eigenaardige voorwerpen uit Bleberan A; voorts een bronzen bijltje, een kies en enkele kralen.

Merkwaardig was, dat de bevolking in Tjepoe deze graven aan de Kalangs toeschreef. Ontgraving moest worden uitgesteld tot den drogen moesson, doch belooft wel belangrijk te worden, juist ook in verband met het Kalangvraagstuk. De Oudheidkundige Dienst houdt zich zeer aanbevolen voor berichten omtrent dergelijke graven, waarvan er zeker nog vele in Java's bodem verborgen liggen, en vooral ook omtrent gegevens betreffende de Kalangs, de Kalang-legende enz. in verband met de steenkistgraven.

Het onderzoek in Goenoeng Kidoel zou, vooral in deze slechte tijden, niet mogelijk zijn geweest wanneer ik niet van alle zijden zooveel belangstelling, medewerking en gastvrijheid had genoten; het is mij niet mogelijk allen van hoog tot laag bij name te noemen, en wanneer ik er mij toe beperk den Gouverneur van Djokjakarta en Zijne Hoogheid den Sultan mijne diepe erkentelijkheid te betuigen, dan hoop ik dat dit tevens zal worden opgevat als eene uiting van mijn dankbaarheid tegenover alle anderen, die mij op de een of andere manier behulpzaam zijn geweest.



Het wonder in de structuur van het Javaansche denken[1]

door

Dr. K. A. H. HIDDING.

Wil men de plaats, die het wonder in de structuur van het Javaansche denken inneemt, nader bepalen, dan ligt de gang van het onderzoek voor de hand. Eerst dient immers vast te staan wat onder het begrip wonder in het algemeen begrepen wordt bij de primitieve mentaliteit, d. w. z. een geestelijke structuur, die qualitatief verschilt van die van den modern-wetenschappelijk denkenden mensch[2]), terwijl daarna de aard van het Javaansche denken als een specimen van het primitieve aan een nader onderzoek onderworpen moet worden. Immers dan pas kan men nagaan of en hoe in deze denkwijze het wonder een plaats heeft.

Voor den modernen, rationalistisch denkenden mensch bestaat het wonder in het geheel niet, tenzij als metaphysisch, superrationalistisch verschijnsel, dat de vaste orde der natuur doorbreekt en voor geen redelijke verklaring vatbaar is. In het denken, dat zich met de gegeven werkelijkheid bezig houdt, neemt het dus geen plaats in, terwijl het verschijnsel als zoodanig of psychologisch wegverklaard of geheel ontkend of als uitvloeisel van een, als Schepper boven al het geschapene verheven, macht geloofd en aanvaard wordt, vaak des te liever „quia absurdum".

---

[1]) Voordracht gehouden in de 42ste vergadering van de Afdeeling Taal-, Land- en Volkenkunde van het Kon. Bat. Genootschap op 16 November 1934.

[2]) Zie verder mijn: *Gebruiken en Godsdienst der Soendaneezen*, Psychologische Inleiding. *De Opwekker*, Orgaan van den Ned.-Ind. Zendingsbond, Maart 1933.

Het is hier niet de plaats om op de verschillende theorieën en dogma's omtrent het wonder in te gaan, daar zij tenslotte alle eenzelfde doel hebben, nl. een verklaring te geven van verschijnselen, die, al dan niet terecht, buiten de orde en de wetten der natuur schijnen te vallen. Met deze wet en vaste orde hebben zij alle zonder onderscheid te rekenen; deze is het uitgangspunt van alle beschouwingen en de grond van alle theorieën, die onder geen voorwaarde ontkend of opgeheven kan worden. Hoezeer uiteenloopend en elkaar bestrijdend de verschillende meeningen ook mogen zijn, deze centrale waarheid kan geen enkele Westersche denker ontkennen, zonder de mogelijkheid van discussie en begrip zelf op te heffen.

En hier ligt nu juist het cardinale onderscheid tusschen de zgn. moderne en de primitieve mentaliteit, waarbij men wel in het oog moet houden dat met deze termen tweeërlei structuur van den menschelijken geest wordt bedoeld, zoodat ook in den modernen mensch de primitieve mentaliteit wordt aangetroffen.

De op het abstractieproces berustende begrippen als wet, orde en causaliteit zijn als zoodanig nl. niet in het primitieve denken aanwijsbaar. Wel te verstaan: als zoodanig, nl. als abstracte begrippen, daar zij in een andere qualiteit of modaliteit natuurlijk geenszins ontbreken. Maar daarom is een uit de verschijnselen geabstraheerde orde nog wel iets heel anders dan een wet en ordening, die men ondanks alle grilligheid van het natuurlijke leven van die verschijnselen onmiddellijk afleest en eraan beleeft, zonder dat men hierin zelf bewust eenheid en verband kan brengen.

De natuur met haar vasten gang van hemellichamen en van zoovele andere verschijnselen biedt inderdaad aanleiding genoeg om in het algemeen orde en regelmaat te bespeuren. Deze orde kan de menschelijke geest op onderscheidene wijzen verwerken en waardeeren, en daaruit kunnen weer heel verschillende wereldbeelden ontstaan. Krachtens zijn structuur is de primitieve geest echter niet op het algemeene, doch op het bijzondere gericht, dat dus ook niet aan algemeen geldige wetten onderworpen is.

Er heerscht hier een veel grootere vrijheid en er zijn veel meer mogelijkheden dan voor een denken, dat door bepaalde categorieën geleid wordt, die even zoovele beperkingen inhouden.

Men kan het dus zoo formuleeren dat het wonder in de primitieve mentaliteit niet bekend is, daar de algemeene wet, waarop het in onzen zin juist een uitzondering vormt of die het doorbreekt, niet bestaat. Men kan echter even goed het omgekeerde beweren, dat nl. alles als een wonder kan worden ervaren wat den mensch om de een of andere reden treft, daar het op rationeele wijze gevormde criterium van het gewone, normale ontbreekt. Dit raakt wel het denken niet meer, maar het gevoel en de beleving, die echter ook als een vorm van denken te beschouwen zijn. Normaal en ongewoon, mogelijk en onmogelijk, waarschijnlijk en onwaarschijnlijk, noodwendig en toevallig, zijn logische categorieën waarmede de moderne geest kan werken omdat zij hem eigen zijn, maar die in de primitieve structuur niet dezelfde waarde en dezelfde strenge beteekenis bezitten.

De reden, dat het moderne begrip natuurwet in het primitieve denken niet als zoodanig bekend is, moet in dit denken zelf worden gezocht en in het bijzonder in de aanschouwingsvormen van den tijd en de ruimte. Verschillende onderzoekingen, en speciaal die van Cassirer in zijn: *Philosophie der Symbolischen Formen, II, Das Mythische Denken* en in zijn: *Die Begriffsform im mythischen Denken*, hebben op overtuigende wijze met tal van voorbeelden aangetoond dat deze categorieën in de structuur van dit denken een eigen modaliteit vertoonen. Voornamelijk treft hier hoezeer de ruimte-categorie in verhouding tot die van den tijd op den voorgrond treedt, zulks in tegenstelling tot het moderne, natuurwetenschappelijke denken, waarvoor het genetische, functioneele karakter typeerend is, dank zij de geheel andere beteekenis die de tijd hier heeft.

In het mythische denken is de tendenz duidelijk om alle onderscheidingen, ook die van den tijd, in ruimtelijke onderscheidingen om te zetten en ze zich zoo onmiddellijk voor

te stellen. Uit allerlei classificatiesystemen blijkt dit, daar heel vaak de ruimtelijke verdeeling den grondslag van het geheel vormt. Aan beide, de ruimte zoowel als den tijd, komt bovendien in vele gevallen het karakter van heiligheid toe, waardoor van homogeniteit of regelmatige, objectieve successie geen sprake kan zijn, maar integendeel van qualitatieve verschillen. Dat hier dus ook geen functioneele, abstracte begrippen als natuurwet en dergelijke worden gevonden, spreekt wel van zelf, daar hierbij de categorieën van tijd en quantiteit een volkomen andere en allesbeheerschende rol spelen en een geheel andere modaliteit vertoonen.

Daardoor heeft het begrip zelf ook in het primitieve, of zooals Cassirer zegt, mythische denken, een volkomen eigensoortigen inhoud, waar hier een geheel ander principe van verbinding en ordening geldt dan in het abstract-theoretische denken.

Men komt hier nl. niet tot een begrip van iets langs den weg eener genetisch-causale verklaring, maar door alle phasen ervan in hun verloop vast te leggen en samen te vatten. Het gaat hier nooit om de analyse en het deel als zoodanig, maar om de totaalaanschouwing en de structuur van het geheel als een statisch-substantieele eenheid van macro- en microcosmos die men ook in elk onderdeel terugvindt, zoodat ieder deel met het geheel te identificeeren is.

Duidelijk blijkt dit uit de voor deze denkwijze zoo typische classificatiesystemen, waarbij de geheele cosmos uit een min of meer groot aantal onderling correspondeerende reeksen bestaat, zooals b.v. de windstreken, de goden, de kleuren, de metalen, de dagen van een periode, de deelen van het menschelijk lichaam en van de sociale organisatie, etc. etc. Een dergelijke reeks nu omvat steeds een aantal, elkaar aanvullende en aan elkaar tegengestelde, zaken, die op zich zelf heel verschillend kunnen worden gewaardeerd en die weer in het nauwste verband worden geacht te staan met de overeenkomstige onderdeelen der correspondeerende reeksen.

Het is dus, wil men bepaalde opvattingen in een dergelijke structuur nader bestudeeren, van het hoogste belang

dat men zich steeds goed rekenschap geeft van den typischen inhoud en de beteekenis die hier aan het begrip toekomen.

In dit primitieve denken is het wonder dus geen doorbreking van den natuurnoodwendigen gang van zaken, maar enkel een bijzondere openbaring van macht, waarvoor men steeds zeer gevoelig is gebleken. Al wat als iets bijzonders opvalt en treft, zelfs al vertoont het in onze oogen een volkomen natuurlijk verloop, is daarom een wonder. Zelfs het meest gewone kan als zoodanig worden opgevat, mits men het maar als een dergelijke machtsuiting ervaart.

Het is echter ook mogelijk dat de opmerkzaamheid zich heeft verplaatst en dat men speciaal in het uitzonderlijke, buitengewone het wonder speurt, zonder evenwel nog den regelmatigen gang van het gebeuren als door de natuurwet bepaald te begrijpen. Hierbij is de wereld niet meer zoo onmiddellijk van het goddelijke vervuld als in het eerste geval en dus valt het wonder, dat bv. heiligen kunnen verrichten, des te meer op en spoediger zal het hier ook een meer immaterieel karakter dragen. Principieel blijven echter deze opvattingen als een eenheid staan tegenover de rationalistische, daar het wonder in geen van beide gevallen tegen den gang en den zin van het gewone gebeuren indruischt en het dus geen paradoxaal karakter draagt in de strenge beteekenis van dit woord, zooals dit voor het rationalistische denken wel het geval is [1]).

Hebben wij aldus getracht zeer in het algemeen de beteekenis van het wonder in het mythische denken vast te stellen, waarvoor speciaal verwezen moet worden naar de categorieën van de aanschouwing, thans dient te worden nagegaan welke plaats het wonder in den specifiek Javaanschen denkvorm inneemt. De term „denkvorm" is ontleend aan den titel van een werk van Hans Leisegang: *Denk-*

---

[1]) Vgl. VAN DER LEEUW, in den tweeden druk van *Religion in Geschichte und Gegenwart*, s.v. Wunder.

formen, waarin deze de verschillende vormen, waarin in de Westersche geestesgeschiedenis gedachten zijn ontwikkeld, en ook de hiermede correspondeerende inhouden, tracht vast te leggen, om zoodoende tot een zekere typologie van het denken te kunnen komen, een werk dat in zijn bedoeling een groote mate van overeenkomst vertoont met dat van Cassirer. Want, zegt ook hij, er is niet slechts één absolute en voor geen ontwikkeling meer vatbare logica, nl. de Aristotelische, maar er zijn er meer, als men in het algemeen onder logica verstaat: het totaal der denkwetten, waaraan het bewuste denken van een mensch of groep zich bindt. Ook op de beteekenis van dit werk kunnen wij nu niet diep ingaan; wij zullen hier slechts met reserve van zijn methode en resultaten gebruik maken om het probleem, dat ons bezig houdt, maar dat door Leisegang niet wordt besproken, aan te vatten.

Iedere denkvorm, waarvan Leisegang in zijn boek volgens een bepaalde methode een drietal hoofdtypen analyseert, berust op de aanschouwing van de werkelijkheid en de bepaling van den metaphysischen achtergrond hiervan, en kan ook op een aanschouwelijke wijze worden uitgebeeld. Is de aandacht vooral gericht op het organische leven met zijn eindeloozen kringloop en wisseling, op- en ondergang, geboren worden en sterven, dan zal het denken zich hieraan orienteeren en van de structuur hiervan de kenmerken dragen; het zal zich eveneens kringvormig voltrekken, waarbij begin en einde dus samenvallen en de gedachte tot haar eind komt als de ring zich sluit. Deze denkvorm, dien Leisegang den mystieken noemt, is geheel anders dan bv. de mathematisch-natuurwetenschappelijke, die zich niet aan de organische natuur orienteert, maar aan de beschouwing van de betrekkingen van levenlooze voorwerpen onder elkaar en aan een ideëele wereld van begrippen; dit denken voltrekt zich discursief en pyramidevormig, waarbij men wil komen tot een steeds zuiverder begripmatige ordening volgens streng logische beginselen in den strikten zin van het woord. Hierbij is het doel een systematische ordening der begrippen, waarbij een abstracter en meer omvattend

begrip telkens weer die met een geringer inhoud onder zich omvat. Deze denkvorm, die bv. typisch is voor Kant, verschilt weer principieel van dien van Hegel, de cirkel van cirkels genaamd, waarbij de begrippen analoog aan de cellen van het wereldorganisme zouden zijn gedacht.

Het is zonder meer duidelijk dat wij ons met de beide laatstgenoemde denkvormen in dit verband niet hebben bezig te houden, daar deze een abstractievermogen veronderstellen, zooals wij dit in het Javaansche denken niet aantreffen. Maar van veel nut kan ons het uitgangspunt van genoemden geleerde zijn, dat nl. de wijze van denken berust op de aanschouwing van de werkelijkheid in den meest uitgebreiden zin van het woord, en vooral zijn analyse van den mystieken denkvorm, dien hij speciaal aan allerlei gnostische literatuur heeft bestudeerd. Want vragen wij ons af, hoe in het algemeen in het Javaansche geestesleven de natuur in haar metaphysische verworteling wordt gezien, dan valt het spoedig op dat ook hier van een cirkelgang van het denken gesproken moet worden, die op allerlei terrein zeer duidelijk aan den dag treedt, wanneer men er eenmaal oog voor heeft gekregen.

Alleen reeds het feit dat evenals in de gnostische ook in de Javaansche mystieke literatuur de figuur van den cirkel, *daerah*, gebezigd wordt om den gedachtengang te illustreeren, zou voldoende bewijzen.

Bij nader onderzoek blijkt spoedig ook op allerlei ander gebied deze denkwijze de allesbeheerschende te zijn, waaraan de begrippen hun typischen inhoud en hun onderlinge verhouding ontleenen; een inzicht hierin kan dus veel tot de verheldering van de geheele cultuur bijdragen, terwijl dit ook voor een nadere bepaling van de beteekenis van het wonder van een bijzonder belang is. Want dit is de verdienste van Leisegang, dat hij zoo duidelijk in het licht heeft gesteld hoe iedere denkvorm een volkomen eigen beeld van de werkelijkheid schept en hoe ook de hierin gebezigde begrippen een typischen inhoud hebben, die niet aan dien van in andere denkvormen gebezigde gelijk te stellen is. Bovendien kan het besef van de werkzaamheid

van den in een bepaalde cultuur overheerschenden denkvorm en van zijn eigenaardigheden ons behoeden allerlei aan onze eigen denkwijze veelal onbewust ontleende inhouden en begrippen in die vreemde gedachtenwereld te transponeeren en haar hierdoor te verwringen. Op zich zelf is deze zienswijze niet nieuw, maar wel nieuw is de consequente manier waarop Leisegang dit probleem heeft aangepakt en de typische eigenaardigheden van de voornaamste denkvormen heeft geanalyseerd. Hierdoor is dit geheele verschijnsel in een veel helderder licht komen te staan en kunnen ook allerlei antinomieën en tegenstrijdigheden verklaard worden, die hun ontstaan te danken hebben aan een verwarring of een vermenging van verschillende denkvormen.

De gedachtencirkel nu is wel het eenvoudigst aan een verschijnsel uit de organische natuur, waaraan deze zich immers orienteert, te illustreeren, bv. aan de beschouwing van het leven eener plant. Dit toch vertoont als geheel gezien enkele zeer markante momenten: het ontkiemen, de verschillende stadia van den groei, het verval en het sterven, waarbij dan het laatste moment wederom bij het eerste aansluit, daar uit de zaadkorrel een nieuw bestaan zijn aanvang neemt. En zoo tracht men in elk geval tot een begrip, d.w.z. tot een totaalaanschouwing te komen door iets met de er bij betrokken en uit den aard der zaak vaak aan elkaar tegengestelde begrippen te verbinden, zóó dat de laatste schakel weer tot de eerste wordt teruggebogen om den gedachtenkring te sluiten. Deze denkwijze is dunkt mij typisch voor de Javaansche en in het algemeen voor de Indonesische cultuur in den meest uitgebreiden zin, waar ook het begrijpen gedefinieerd moet worden als het plaatsen in een alomvattend verband of totaliteit, zooals uit het ondervolgende moge blijken.

Bij de Javaansche opvatting aangaande de werkelijkheid is de metaphysische achtergrond wel het belangrijkst; de natuur wordt evenals de mensch op zich zelf als veranderlijk en vergankelijk en dus onbetrouwbaar beschouwd, onderhevig als zij is aan *owah gingsir*, een gedachte die in

allerlei bespiegelingen veelvuldig valt aan te wijzen. Niet het uiterlijke, materieele (*lahir*), maar de ziel, het innerlijke, fijne en verborgene (*batin*) bezit realiteit, een realiteit die geen theorie, maar praktische werkelijkheid is. Zonder verborgen kracht of macht is alles verloren, daar dit zoowel in den mensch als in de wereld, die in dit gezicht volkomen parallel loopen, de essentie (*sari*) van alle leven is. Gewoonlijk onzichtbare machten beheerschen de wereld, of men die nu in groote veelvuldigheid in den vorm van geesten, spoken, kramat's etc. ziet dan wel in den verborgen éénen God, die als *Jang Soeksma* denzelfden naam draagt als datgene wat in den mensch de onvergankelijke realiteit is, de *soeksma*, de ziel, gezien als de „geestelijke" dubbelganger, die na den dood blijft bestaan. In het Soendaasch vindt men een dergelijk samenvallen en gemeenschappelijk gebruik van één woord in *lĕlĕmboet* en *lĕlĕmboetan*, waarbij het eerste woord de spoken of geesten in het algemeen en het tweede de ziel aanduidt, niet als levensbeginsel, *njawa*, maar weer als datgene wat na den dood behouden blijft en in den droom en dergelijke toestanden zijn ervaringen heeft, wanneer de sterfelijke mensch buiten werking is gesteld. Hieruit blijkt wel sterk de innige correspondentie tusschen de structuur van mensch en cosmos, die ons nog herhaaldelijk zal treffen. Zoo kan dit leven alleen dank zij de hulp en het ingrijpen van verborgen machten in stand blijven, en dus behoeft men offers en vele andere ritueele plechtigheden om dit contact te behouden.

Maar niet alleen draagt a.h.w. de verborgen en onvergankelijke wereld deze uiterlijke en vergankelijke, zij is er eveneens de oorsprong van en tevens het einddoel, zoodat zij haar geheel omsluit. Hierbij wordt het sterven van den mensch gezien als een terugkeer der ziel tot den wezenlijken, dit is den verborgen staat en geenszins als een ondergang in den zin van een tenietgaan, zooals ook de geboorte een overgang is, maar nu in omgekeerde volgorde, uit het verborgene naar het uiterlijke [1]). Hierin ligt inderdaad weer

[1]) Verg. *Gebruiken en Godsdienst der Soendaneezen*. III. *De Opwekker*, Juli 1933.

een treffende parallel met het leven der natuur, waar immers ook de plant uit de verborgenheid opkomt en tenslotte als zaad weer in de aarde verdwijnt, een parallellie, die men zoo sterk beseft dat b.v. in het Maleisch een gebruikelijk woord voor begraven *tanam*, lett. planten, luidt.

En zooals men hier de ontwikkeling van de plant niet geleidelijk en in een gestadige ontwikkeling zich ziet voltrekken, maar als het ware sprongsgewijs, van het eene stadium naar het andere, die dan ook telkens weer andere namen dragen als zijnde andere grootheden, zoo gaat het ook bv. met den gang van de zon en van het leven van den mensch. Ook dit is niet aan een geleidelijke ontwikkeling in onzen zin onderhevig, maar het maakt telkens kritieke overgangen door, die buiten 's menschen bereik liggen, en die als openbaringen van het geheimzinnige leven gevaarlijk zijn; hierbij moet men dus steeds weer beschermd en versterkt worden tegen de gevaren die altijd dreigen als de levensenergieën zich bijzonder krachtig openbaren. Op deze bekende rites de passage kunnen wij nu niet ingaan, maar hier blijkt wat reeds eerder werd opgemerkt: dat bij de eigenaardige modaliteit van de tijdsopvatting van geen geleidelijke ontwikkeling, maar van een schoksgewijs zich voltrekken gesproken moet worden.

Een voltrekken dat, als geheel gezien, een kringvormig verloop heeft, daar begin en einde één zijn, wat uitsluitend bij den cirkel het geval is. Uit het onbekende toch komt de mensch en met hem alles wat leeft in deze vergankelijke wereld, waar hij met moeite zich handhaaft; eens echter, en ook telkens weer in moeilijke omstandigheden, keert hij tot het verborgene terug en doet er een beroep op, omdat hier alle heil en levenskracht geborgen is. In de gebruikelijke Mohammedaansch-mystieke speculatie drukt men dit o.a. zoo uit dat de mensch behoort tot een wereld die de zevende is in de reeks der goddelijke emanatie, terwijl hij weder tot God opstijgen kan langs een uit vier stadia bestaand pad, waarop de ziel steeds meer vrij wordt van de aardsche beperkingen.

Volgens deze beschouwing is het aardsche leven dus

fragmentair en moet als zoodanig begrepen worden, wat zeggen wil dat het zijn verklaring en bevrijding vindt in dat grootere geheel, waarvan het deel uitmaakt en waarin het thuis hoort. Dit bestaan is door geboorte en dood begrensd, twee grenspalen van die verborgen gebieden waartoe de sterveling meestal geen toegang heeft, maar die daarom niet minder van het hoogste belang zijn en noodzakelijk om tot een begrip van dit leven te komen. Door deze beide gebieden te verbinden en het geheel dus in den gedachtencirkel te omvatten, begrijpt de mensch het leven in zijn vollen omvang, waartoe naast het uiterlijke ook het innerlijke, naast het leven ook de dood behoort. Want in het ware begrip is alles gelegen, daar gaat het om de totaliteit, waarin ook alle tegenstellingen zijn vervat, die echter geen tegenstellingen zonder meer blijken te zijn, — die zich immers niet zouden laten samenvatten, tenzij in een „hoogere" eenheid, waarvan bij deze enkel coördineerende denkwijze geen sprake is —, maar momenten of phasen die elkaar vooronderstellen en noodig hebben. Leven en dood sluiten elkaar hier dan ook niet uit, maar de dood wordt op deze wijze de voorwaarde voor het leven, uit den dood verrijst het leven altijd weer opnieuw.

Dit typeert in het bijzonder den gedachtencirkel, dat het denken niet scheidt maar samenvoegt, door het één niet zonder meer tegenover het ander te plaatsen, maar van het één over te gaan op het ander in een rondgaande beweging, zoodat het punt van uitgang weer samenvalt met de laatste schakel der reeks. Volstrekte tegenstellingen en elkaar uitsluitende begrippen zal men in het Javaansche denken dan ook tevergeefs zoeken; ook daar worden binnen den onverbrekelijken ring van den gedachtencirkel verwantschapsverhoudingen aangewezen waar het voor ons besef om volkomen tegenstrijdige figuren gaat. Wij willen hier slechts terloops wijzen op het feit dat elke strijd in de wajang bv. is terug te voeren op een strijd tusschen in wezen verwante personen of groepen en dat elke vrede een herstel is van oude grenzen en verhoudingen, maar nimmer een volkomen verdelging van den vijand

en een volstrekte alleenheerschappij. Want elk ding op aarde behoeft en heeft zijn verband met andere, ook met zijn „diametrale" tegenstelling, omdat niets op zich zelf denkbaar is zonder het langs den weg der abstractie uit het geheel los te trekken, maar alles in een kosmische gemeenschap zijn plaats heeft.

Duidelijk blijkt dit vooral uit nog vele andere groepeeringen en classificaties, waaraan de Javaansche gedachtenwereld zoo overrijk is [1]. Al deze onderling altijd weer correspondeerende reeksen, die elk op zich zelf zulk een totaliteit zijn, omvatten de meest heterogene zaken en tezamen ordenen en omsluiten zij al de verschijnselen van den cosmos in een ordening, die niet volgens onze logica, maar volgens die van den gedachtencirkel zich voltrekt, en die ons vaak zoo chaotisch lijkt omdat ieder begrip in zeer verscheiden combinaties kan optreden.

Hierbij zijn deze begrippen dus geen abstracties of soortbegrippen, maar de wezenlijke momenten, die niet in een logische verhouding tot elkaar staan in onzen zin, maar als elkaars relatieve tegenstellingen tezamen eerst die totaliteit vormen, waarheen dit denken streeft.

En zooals het vergankelijke leven van mensch en wereld in wezen een overgang is tusschen twee werelden en opgenomen in een metaphysisch verband, zoo staat niets op zich zelf en in volstrekte tegenstelling tot iets anders. Altijd weer tracht men elk verschijnsel te begrijpen door het in een grooter verband, in een geheel te zien, omdat dit het wezen van het begrip uitmaakt.

Het aantal fragmenten waaruit een totaliteit bestaat, kan zeer verschillend zijn, en de getallen waardoor deze wordt bepaald, gelden als heilig. Zoo bv. het getal drie, dat wij reeds ontmoetten, maar dat veel vaker optreedt, o.a. in de Trimoerti, de drieëenheid, waarin de drie aspecten van het heilige samenvallen, die als Brama, de schepper, Wisnoe, de onderhouder, en Kala, de vernietiger van het leven te-

---

[1]) Zie het artikel van DR. TH. PIGEAUD in het tweede deel van den *Feestbundel* van het Kon. Bat. Gen. van K. en W., 1929, blz. 273-290.

zamen toch een eenheid vormen, wat slechts mogelijk is als zij elkaar niet uitsluiten maar completeeren en vooronderstellen. In de aardsche verhoudingen correspondeert met dit begrip van het heilige o.a. dat van het koningsschap, waar ook de vertegenwoordiger van Wisnoe, de vorst, nimmer alleen is, maar hij slechts als zoodanig kan optreden als hij geflankeerd wordt door zijn „ouderen broer", den patih en zijn „jongere zuster", de vorstin. De eerste geeft hem met zijn grootere, aan zijn wezen als „oudere broer" inhaerente wijsheid raad en staat hem bij in het verdelgen van de vijanden, terwijl de vorstin evenzeer een cosmisch karakter draagt en in wezen een goddelijk schepsel, een widadari is, uit den hemel van Indra. Eerst gezamenlijk vormen zij een eenheid en als zoodanig garandeeren zij den voorspoed en de welvaart van het rijk. Maar ook hier liggen in de totaliteit de tegenstellingen en de strijd verscholen, of liever zij zijn er als altijd in opgelost en het is voor alles de wajang, die dit demonstreert, daar deze de inwijding tot het hoogere leven verbeeldt. Immers de prinses is nauw verwant aan die vele machten, die steeds de orde bedreigen, en op hen moet de vorst haar ook veroveren voor hij als zoodanig kan optreden. En hierin kan hij slechts slagen dank zij de kracht en de wijsheid die aan den ouderen broer eigen zijn, die mede aan de daemonen verwant is en dus ingewijd in hun geheimen en machten, zoodat hij hen in wijsheid en slimheid evenaart en overtreft.

Op het schema dat aan de wajang ten grondslag ligt, zullen wij nu niet verder ingaan, maar min of meer duidelijk blijkt in iedere lakon hoe er juist onder de elkaar bestrijdende partijen altijd zekere verwantschapsbetrekkingen bestaan, die aan het geheel een eigenaardig karakter geven. Daarom is het zoo onjuist den inhoud van de wajang te willen kenschetsen met de tegenstelling goed en kwaad, voor zoover die in onzen zin is bedoeld en niet in den zin van den eigen denkvorm, waarin deze verhouding geheel anders ligt en goed en kwaad geen volstrekte tegenstellingen, maar ondanks alles tenslotte verwante begrippen

zijn, waarbij het kwaad ook zijn goede kanten heeft en het goede niet zonder dit slechte kan bestaan.

Eveneens in een nauw verband tot de goden van de trimoerti en het begrip koningschap staat dat van den zonnegang, die in zijn drie momenten opgang, zenith en ondergang evenzeer een totaliteit is, waarmede weer geboorte, leven en dood correspondeeren. En zoo is er een zeer enge samenhang tusschen allerlei begrippen als bv. het Oosten, Brama, de vorstin, de opgang der zon, de geboorte tegenover het Westen, Kala, den ouderen broer, den patih, de daemonen, den dood en tusschen het leven, den vorst, de orde, Wisnoe, het Noorden enz., welke complexen zelf weer momenten zijn in het alomvattende cosmische verband van de hoogste totaliteit. Maar ook raken de beide eerstgenoemde groepen elkaar als het begin en het einde van den cirkel, die tezamen als de chthonische machten en als de nachtzijde van het leven weer een tegenstelling vormen met den dag en den vorst, evenals de oudere broers staan tegenover den jongere, de veelheid en de chaos tegenover de eenheid en de orde en welke tegenstellingen er verder voorkomen, die elkaar altijd toch weer als hun complement niet kunnen ontberen [1]).

Ook in den tijd gezien is dit aardsche bestaan een fragment uit een geheel van drie tijden, want eens heerschten hier paradijselijke toestanden, waarbij men zonder moeite in zijn onderhoud wist te voorzien; de terugkeer hiervan verwacht men echter in allerlei eschatologische bespiegelingen, waarvan Drewes in zijn dissertatie een nadere studie heeft gemaakt [2]).

Een laatste voorbeeld van een in onze oogen wonderlijke drieëenheid uit den jongsten tijd kan men nog vinden in een van de figuren van de nieuwste wajangsoort, de *wajang ḍobel*, waar in één persoon *amarah*, *moetmainah* en *soepijah* vereenigd zijn, drie vormen van de ziel, resp. in haar

---

[1]) Voor deze opvattingen omtrent de wajang zie mijn diss. *Nji Pohatji Sangjang Sri*, Leiden, 1929.

[2]) G. W. J. DREWES, *Drie Javaansche Goeroe's*, Leiden, 1925.

laagsten, hoogsten- en tusschenstaat, die desalniettemin toch tezamen als een trimoerti, als een eenheid worden ervaren [1]).

Naast deze en vele andere twee- en drietallen heeft men ook de vier-, vijf-, zeven-, acht-, negen- en nog andere tallen, die met elkaar evenzoo een gesloten kring vormen, waarin elk fragment steeds weer zijn verklaring vindt doordat het met zijn tegenstelling in de totaliteit is opgenomen.

Het bekende vijftal rijken in den Pandjiroman en in het algemeen het veelomstreden begrip montjapat [2]), kan dunkt mij ook op deze wijze een verklaring vinden: Naast en tegenover het rijk van den eigenlijken vorst moeten er andere rijken zijn, daar een op zich zelf staande, alles beheerschende eenheid in deze vergankelijke wereld, die zelf ook weer deel heeft aan een grooter verband, waaruit zij voortgekomen is en waardoor zij gedragen wordt, niet denkbaar is.

In dezen denkvorm wordt dus dan alleen iets begrepen als het gezien wordt als deel van een totaliteit, een deel welks plaats en rang zeer verschillend gewaardeerd kunnen worden. In deze totaliteit hebben alle tegenstellingen als noodzakelijkheden en als verwante grootheden in den cirkel hun eigen plaats. Naast de rijst zijn haar belagers in deze wereld onontbeerlijk niet alleen, maar ook ten nauwste er aan verwant, zooals o.a. uit de Soendasche rijstmythe blijkt waar Tjeleng Widjoeng, Kala Boewat en Boedoeg Basoe evenals de rijst Nji Sri zelf uit de tranen van Antaboga geboren worden en dus inderdaad haar „broers" zijn [3]). Evenzeer zijn ook Rama en Rawana, de Paṇḍawa's en de Kaurawa's onmisbaar op aarde, zooals uitdrukkelijk gezegd wordt in de Korawaçrama, waar de beide laatsten geidentificeerd worden met bepaalde organen van het éene menschelijke lichaam [4]). En zoo moet er volgens dezen denkvorm noodzakelijkerwijs naast den

[1]) Djåwå, No. 2 en 3, 1934, blz. 117.

[2]) RASSERS, *De Pandjiroman*, Diss. Leiden 1922.

[3]) Zie: *Nji Pohatji Sangjang Sri*, Eerste Hoofdstuk.

[4]) PIGEAUD, *De Tantu Panggĕlaran*, Diss. Leiden, 1924, blz. 329 e.v.v.

rechtvaardigen vorst de vijand zijn, naast het goede het kwade, naast het bloeiende leven de dood in dit altijd wisselende en veranderlijke aardsche leven. Slechts hij die volstrekt deel gekregen heeft aan de totaliteit en in het eeuwige licht van het dooden- of godenrijk woont en dit vergankelijke bestaan dus heeft overwonnen, kent inderdaad de eenheid, die de tegenstellingen omvat, die op aarde een eeuwigen broederstrijd voeren. Alleen wie aan deze betrekkelijke realiteit volstrekt ontrukt, deel heeft aan den eeuwigen rijkdom en de reinheid van het absolute leven, kent voorgoed de uiteindelijke eenheid van goed en kwaad, maar voor den mensch blijven dit veelal kwellende raadsels, voor zoover men niet in een dieper inzicht werd ingewijd en tot die totaalaanschouwing is gekomen, waarbij de cirkel zich sluit.

Zoo berust dan op deze aanschouwing der natuur, die uit den aard der zaak evenzeer een godsdienstig natuurgevoel te noemen is, voor zoover in alle gevoel ook een constateeren en waardeeren van feiten en een vellen van oordeelen plaats vindt, de denkvorm van den gedachtencirkel, die ook voor deze cultuur zeer kenmerkend is, al draagt hij hier natuurlijk een eigen karakter.

Vanuit dezen denkvorm, die dus veeleer een volledig levensbesef heeten mag, waarvan nu alleen de formeele zijde nader in het oog wordt gevat, worden ook al die ecstatische levensvormen begrijpelijk, waardoor men hier steeds weer boven de betrekkelijkheid van het aardsche bestaan uit tot de bevrijdende totaliteit tracht te komen. Hiervoor is één ding noodig: de verlossing uit dit fragmentarische bestaan van de ziel, den bijna immaterieelen dubbelganger van den mensch, die, gebonden aan de eindigheid, toch één is met het wezen van alle leven, één is met God. Of men deze eenheid nu op een primitieve wijze tracht te verwerkelijken, zooals wij dit zien in allerlei volksspelen en gebruiken, waarin men door opwindende muziek of bewegingen tot een zekere ecstase poogt te geraken, of langs den weg der ascese of der meditatie, het doel is tenslotte hetzelfde: het opgaan in de totaliteit,

de vereeniging van den dienaar met den Heer, zoodat er niet meer van twee gesproken kan worden. En dit is alleen mogelijk zoo men het eigen leven als een fragment heeft herkend en het eigen lichaam als een kooi der ziel en als een belemmering, die allereerst opgeheven dient te worden [1]).

Want wie geheel binnen de eindigheid en de wisselvalligheid van het aardsche bestaan blijft, zonder op de een of andere wijze te beseffen dat dit slechts een schakel is van een omvattend geheel, vervult niet den zin van zijn leven, doordat hij de, tijdens dit bestaan slechts eenigermate te verwerkelijken, bevrijding der ziel niet nastreeft.

Door al deze uit den gedachtencirkel verstaanbare opvattingen wordt heel veel van het typische beschavingsbezit dezer volken duidelijk, van de meest triviale magische verrichting af tot de uitbeelding der bovenaardsche verblijven, de ecstatische levensvormen en de verheven en diepzinnigste mystieke bespiegeling toe, daar dit alles de schepping is van het eene levensbesef, dat alle, ook de meest wonderlijke ervaringen en belevingen ordent en interpreteert op zijn wijze, dat is op die van den gedachtencirkel.

Hoe nu het verschijnsel dat wij met den naam van wonder aanduiden en dat ook voor het primitieve besef in een duidelijke tegenstelling staat tot het gewone aardsche gebeuren, hierin een plaats vindt en op welke wijze dit wordt gezien, zullen wij thans gemakkelijk kunnen bepalen, nu zoowel de aard van het wonder als die van het Javaansche denken tot op zekere hoogte zijn opgehelderd, en vooral de speciale beteekenis van de hoofdbegrippen totaliteit en tegenstelling in den gedachtencirkel is toegelicht.

Naar wij reeds vroeger hebben opgemerkt, voltrekt zich het denken in dezen denkvorm niet geleidelijk, maar schoksgewijs, zoodat de gedachten hier a. h. w. gradueel en

---

[1]) Zie: *Godsdienst en Gebruiken der Soend. De Opwekker*, Dec. 1933

hierarchisch geordend zijn. Men heeft dus een cirkel, die uit verschillende fragmenten bestaat, waarbij men van het eene op het andere begrip moet overgaan, wat voor het bepalen van de plaats van het wonder in deze denkwijze van groot belang is.

Daar echter het wonder als abstract begrip uit den aard der zaak hier niet voorkomt en elk wonder een wonderdoener vooronderstelt, moet men hier de vraag naar de beteekenis van het wonder vervangen door die naar de positie van den mensch, die wonderen kan verrichten. En zooals het wonder den logos van het gebeuren niet bleek te doorbreken, maar vóór alles een openbaring beduidt van macht en heiligheid, zoo is de plaats van den wonderdoener die van den machtdrager. Machtdrager is echter ieder die van de normale menschelijke beperkingen tot op zekere hoogte bevrijd is, doordat hij op een bijzondere wijze deel heeft aan de verborgen krachtbronnen, waaruit dit leven wordt gevoed en waardoor het omsloten is en die ook in den mensch zijn gelegen. Naar mate men dus minder enkel fragment is en meer deel heeft aan de goddelijke totaliteit die alles draagt, is men beter tot wonderdaden in staat; in de eerste plaats vallen hier dus onder de onzichtbare machten, de goden en de gestorvenen. Aan deze bevrijding kan ook de mensch echter op velerlei wijze deel krijgen, bv. door onderricht en inwijding, maar ook door geboorte of van nature. In wezen is dan ook ieder bijzonder mensch potentieel een wonderdoener, de vorst zoo goed als de doekoen, de heilige zoo goed als de asceet, de vreemdeling zoo goed als ieder, met wiens geboorte bv. vreemde verschijnselen gepaard gaan of die op andere wijze afwijkingen van het gewone type vertoont.

Daarom bezitten zij allen deze macht nog niet in gelijke mate, daar men zeer verschillende graden van volmaaktheid kent, of, bij wijze van spreken, op zeer verschillende punten van den cirkel geplaatst kan zijn, die alle een min of meer groote mate van vrijheid ten opzichte van dit aardsche leven beduiden. Hoe meer het leven aan de totaliteit deel heeft, des te minder is het aan de aardsche

betrekkelijkheid gebonden en des te goddelijker, d.w.z. machtiger is het. Het is hiermede gesteld als met de zon, die naar mate zij in haar rondgang hooger stijgt, te korter schaduw op de aarde werpt en te meer hitte uitstraalt. Bovendien ziet hij, die zeer hoog gestegen is, de aardsche zaken a.h.w. op haar kop en kan hij vrijmachtig over de aardsche elementen beschikken, tenslotte zelfs volkomen tegen de natuur in. Dit is geen beeldspraak, maar realiteit, die geheel in deze logica past; hiervan zijn vele voorbeelden te geven. Zoo steekt bv. in een Maleisch verhaal over den Makkasaarschen heilige Sjeich Joesoef een van diens gezellen zijn strootje aan den bliksem aan, terwijl een tweede, die toonen wil nog verder gevorderd te zijn, dit doet aan een regendroppel, waarna de Sjeich zelf de kroon spant door het in de rivier onder te dompelen. In dit voorbeeld, dat met vele te vermeerderen is, blijkt duidelijk zoowel de hierarchische ordening als ook de hiermede gepaard gaande toenemende omkeering der aardsche verhoudingen. Uit de meest verscheiden literatuurgenres zou men dergelijke staaltjes kunnen aanhalen, wat echter weinig zin heeft, daar in wezen steeds hetzelfde gedemonstreerd wordt, nl. de groote mate van invloed op en macht over het natuurlijke leven, die steeds recht evenredig is aan de plaats die de wonderdoener in het cosmisch bestel inneemt, doordat hij min of meer aan de totaliteit deel heeft.

Uitgaande dus van de eigenaardige beteekenis van het wonder in het algemeen in de primitieve mentaliteit en gebruik makende van het inzicht in den typischen denkvorm van den gedachtencirkel is op deze wijze de beteekenis van het wonder in het Javaansche denken niet moeilijk te bepalen, maar een inzicht in deze gesteldheid kan dunkt mij bovendien veel ophelderen wat zonder dit vreemd en onlogisch aandoet. Wij wezen reeds op het in onze oogen zoo contradictoire en paradoxale karakter van vele wonderen en verklaarden dit uit den cirkelgang van het denken, dat een zoo groot mogelijke bevrijding uit het stoffelijke leven het scherpst uitbeeldt door alle verhoudingen om te keeren, die in de normale werkelijkheid gelden. En juist

deze gedachte van de omkeering der verhoudingen, wanneer het gaat om de relatie van het betrekkelijke en het volstrekte, heeft zich op allerlei wijze in de werkelijkheid geuit en omgezet.

Als de mensch zich het goddelijke denkt, denkt hij zich volgens den gedachtencirkel „logisch" noodwendig het diametraal tegengestelde van het aardsche: niet alleen in het opgeheven zijn van alle vergankelijkheid en veranderlijkheid en van alle aardsche tegenstellingen, zooals zich dit uit b.v. in het eeuwige licht en den eeuwigen overvloed en rijkdom der goddelijke verblijven, die in de literatuur met voorliefde worden beschreven, maar ook vaak op een nog primitiever wijze. Zoo treft het ons in een Javaansche beschrijving van een bezoek aan het doodenrijk, waarop wij elders zijn ingegaan [1]), hoe de bewoners hiervan voor de bezoekers onzichtbaar blijven, maar de oplossing kunnen wij in de mythe van een heel ander volk uit den Archipel vinden. In één van de oorsprongsmythen van de Berg-Toradja's wordt nl. verteld dat iemand slechts dan een bovennatuurlijk verblijf kan zien, nadat zijn oogen zijn uitgestoken [2]). Deze voorstelling brengt ons onmiddellijk in de nabijheid van het offer, dat in wezen eveneens een paradoxale handeling is of tenminste als zoodanig begrepen kan worden, hoe zeer allerlei theorieën dit verschijnsel ook langs rationalistischen weg hebben trachten te verklaren, door aan te nemen dat de goden zich met de geur of de ziel van het offerdier zouden tevreden stellen en den mensch gaarne het genot gunden van de meer materieele geneugten. Gezien echter in het licht van dezen denkvorm is ook het offer een poging om met de goddelijke machten in contact te komen door de omkeering of de vernietiging van de aardsche verhoudingen, omdat alleen zoo deze werkelijkheid in de sfeer van het absolute, d.w.z. het goddelijke wordt geheven.

Op dezelfde wijze wordt het wonderlijke verschijnsel duidelijk, dat men zoo vaak van in onze oogen waarde-

---

1) Zie dit Tijdschrift, deel LXXI, 1931: *De Beteekenis van de Kekajon.*

2) *Verhandelingen Kon. Bat. Gen.* dl. LXV, Derde Stuk, blz. 110.

looze dingen gebruik maakt als men het contact met goddelijke machten zoekt. Bij allerlei magische en ritueele praktijken, het samenstellen van djimats, het vervaardigen van afweermiddelen en van geneesmiddelen gebruikt men immers niet zelden afgedragen kleeren, gebroken vaatwerk, asch, kalk, menschelijke of dierlijke uitwerpselen en andere nuttelooze en afgedankte voorwerpen, terwijl het soms ook noodig wordt geoordeeld dat men speciaal van gestolen dingen gebruik maakt [1]). Zoo pleegt men in de Soendalanden bedorven ganzeneieren (*katjing tjalang*) te bezigen om den geest van het erf gunstig te stemmen en dient een vrouw om kinderzegen te erlangen van een gestolen *gajoeng* (waterschepper) gebruik te maken.

Of hier psychologisch gezien ook zekere factoren in bepaalde gevallen meewerken, zullen wij thans laten rusten; logisch passen deze handelingen echter geheel bij den hier besproken denkvorm.

Evenzoo stelt men zich in een nog primitievere sfeer soms de andere wereld voor als de letterlijke tegenstelling van deze, waar de menschen op hun hoofd loopen en alle woorden juist de omgekeerde beteekenis hebben, zooals dit bv. op Borneo het geval is [2]). En vooral in de mystiek kunnen uit den gedachtencirkel vele paradoxen duidelijk worden, die of in een mystische ecstase geschouwd worden of theoretisch het wezen van de verhouding van het betrekkelijke en het volstrekte uitspreken, zooals de leer dat het leven uit den dood ontstaat. In de *Dewaroetji* wordt bv. beschreven hoe Wĕrkodara Dewa Roetji ontmoet, een dwerg, in wiens lichaam hij door het linkeroor binnengaat; hierbinnen treft hij een oneindig groote wereld aan, de *djagad walikan*, de omgekeerde wereld, waar hem de eenheid van alle zijn wordt geopenbaard, zoodat hier tegelijk op een zeer primitieve en op een meer geestelijke wijze het „gansch andere" karakter van de goddelijke

[1]) Zie: Register bij VAN OSSENBRUGGEN, *Pokkengebruiken*, in de *Bijdragen v.h. Kon. Instituut*, dl. 71, 1916, en de beschouwingen van RASSERS, idem, dl. 81, blz. 356 e.v.v.

[2]) Zie: KRUYT, *Het Animisme*, blz. 380.

realiteit wordt getoond. Trouwens, de grondslag zelf van de mystiek geeft van deze paradoxie een heel duidelijk beeld : door zich te verliezen komt de mensch tot zich zelf, d.w.z. tot God, omdat wie zich zelf kent, ook zijn Heer kent.

Het paradoxale is hier weer niet dat wat tegen den zin en den logos van het gebeuren indruischt, maar het is het tegengestelde moment van de aardsche betrekkelijkheid, waarin deze zelf ook wordt begrepen en opgeheven, en daarom is het naar de hier geldende logica goddelijk. Wil men dus contact zoeken met goddelijke machten, dan moet dit eveneens langs paradoxalen weg geschieden, omdat wat verborgen, vreemd, ja ook verworpen, dwaas en veracht is bij de menschen, geliefd, wijs en geëerd is bij God. Daarom richt men zich bij voorbaat tot hem met woorden en in een taal die men zelf niet begrijpt, en daarom zijn ook zoovele dwazen, en vaak zeer onwelvoegelijke dwazen, als Narada, Sĕmar, Si Lengser en Si Kabajan, toch goddelijke boden.

En omgekeerd gebruiken bv. de dooden, als zij zich via een medium tot de menschen richten, een taal, die des te onverstaanbaarder wordt naar mate zij langer gestorven zijn.

Zoo zijn ook die niet weinige spreuken en dergelijke te verstaan waarin zij die door rampen en verdriet worden bezocht, toch de door God beminden worden genoemd [1]. Hiermede hangt tevens samen het verschijnsel dat men niet zelden datgene, wat men in een aan het gewone bestaan ontrukten staat, als bv. den droom, aanschouwt, in zijn beteekenis moet omkeeren om er de voor de aardsche werkelijkheid geldige bedoeling van te verstaan. Zoo zal wie in zijn droom veel goud ziet, later in zorg en moeiten komen en wie geld telt de schurft krijgen, terwijl wie veel slechte daden bedrijft en als een gek handelt, later geëerd zal worden en vele goede daden zal verrichten. En wie in zijn droom zich te buiten gaat aan het eten van varkensvleesch, zal niet gestraft worden, maar mag een buitenkansje verwachten.

---

[1]) Zie: *Godsdienst en Gebruiken der Soendaneezen*, VI. *De Opwekker* Febr. 1934.

Overal tenslotte waar men op de een of andere wijze in aanraking komt met het goddelijke, in de mythe of in den cultus, in de mystiek of in de magie, treft ons dit paradoxale karakter van vele handelingen, voorstellingen of opvattingen, dat echter uit dezen gesloten denkvorm te verstaan is, daar het er „logisch" uit voortvloeit.

Ten slotte rest ons nog de vraag te beantwoorden of de orthodox-Mohammedaansche opvatting van het wonder, die — uitgaande van een volkomen anderen denkvorm, waarin de mensch niet als organisme en als microcosmos, maar als door God tot leven te wekken doode stof wordt beschouwd — met de hierboven beschrevene geheel in strijd is, ook op de inheemsche denkwijze invloed heeft uitgeoefend. Deze vraag is naar het mij voorkomt ontkennend te beantwoorden. Het taaie vasthouden aan de eigen oorspronkelijke denkwijze, zooals Betty Heimann dit heeft aangetoond voor het Indische denken in zijn meest uiteenloopende inhouden, valt m.i. ook hier te constateeren, en daarom mag men evenzeer zijn voorbeelden aan den prae-Moslimschen als aan den Mohammedaanschen tijd ontleenen. Om een wonder te kunnen doen behoeft men niet, zooals de Islam leert, a.h.w. telkens een aparte opdracht en volmacht van Allah te ontvangen, waardoor men de vaste orde der natuur kan verbreken, maar men vermag dit, naar wij zagen, krachtens den eigen aard en de plaats, die men in het cosmisch bestel inneemt. Dit wil niet zeggen dat men Allah hier buiten laat, want zijn naam wordt ook in dit verband niet zelden genoemd. Maar in wezen is hij dan geheel gedenatureerd of de vermelding van zijn naam geschiedt enkel par acquit de conscience. Een aardig voorbeeld hiervan vond ik in een Soendaneesch verhaal, waar iemand op volkomen magische wijze een stuk grond met een daarop gebouwd huis onzichtbaar maakt. Met een wonderzwaard in de hand en onder het prevelen van bepaalde bezweringen maakt hij hiertoe enkele rondgangen om het bedoelde perceel, met het gewenschte gevolg, welke zuiver magische verrichting als volgt wordt beschreven:

„. . . *Kĕrsaning Noe Maha Soetji, tina langkoeng tjĕngĕng raos, dibaroengan koe kalboe langkoeng satoehoe, tambih karamatna tamsir, djalan ka hoema teh samoen . . . . . .*"
„. . . Door den wil van den HoogHeilige (Allah), door zijn (van den hoofdpersoon van het verhaal) buitengewone concentratie, benevens de zuiverheid van zijn hart, vermeerderd met de magische macht van zijn zwaard, werd de weg naar het veld onzichtbaar . . . . ", waarbij schijnbaar aan Allah wel een eereplaats wordt gegund, maar in wezen de oude opvattingen volkomen gehandhaafd blijven. En ditzelfde zal men eveneens bij de andere orthodoxe leerstellingen en in het algemeen bij vreemde opvattingen ontmoeten: de eenzijdige denkvorm van den gedachtencirkel neemt, evenals iedere andere, slechts dat in zich op wat zich laat opnemen en het overige moet hij negeeren, omdat hij daarvoor geen orgaan bezit. Of in het alleruiterste geval gaat hij er met een beleefde buiging aan voorbij, zooals wij dit zoo juist zagen.

De allerbelangrijkste vraag hoe en onder welke omstandigheden een denkvorm wel doorbroken kan worden, zullen wij, als vallende buiten het bestek van onzen opzet, thans laten rusten.

Het wonder in de structuur van het Javaansche denken moet ons vreemd en wonderlijk blijven en alleen dan kunnen wij er iets van verstaan als wij zelf ook in den gedachtencirkel kunnen mededenken. Voor hen echter, voor wie dit de uitsluitende en eenige denkvorm is, is elk wonder volkomen logisch, daar voor hen dit woord van den dichter-mysticus Rilke de allesbeheerschende waarheid bevat: Es gibt nichts weiseres als den Kreis.

Mededeelingen

Eenige mededeelingen aangaande mijn arbeid in de periode 1 Juli tot 31 December 1932.

Naar aanleiding van het besluit tot samenvoeging van enkele vroeger onderscheiden landschappen en de reactie daarop van een bepaalde bevolkingsgroep, n.l. van Mba Ngedo, dat bij Kodi bokol werd gevoegd, en van den vroegeren bestuurder van Lolina bondo (dat bij Lolina bawa werd gevoegd) die mij over deze zaak kwam spreken, kon ik eenige gegevens verzamelen betreffende het karakter van de oorspronkelijk Soembaneesche territoriale eenheid, waardoor b.v. wordt bepaald de eenheid van „tana Lolina" naast „tana Wanoekaka". Van het landschap Mangili (Oost-Soemba) had ik dienaangaande al een aantal gegevens; ook maakte ik een tocht naar Kodi en Rara met het oog daarop; nu bezocht ik in Augustus (19 — 26) het gebied van Ende en Nggaoera en bracht 3 – 6 October door in Wai Mangoera. Dit onderzoek naar de verhoudingen tusschen de verschillende kabisoe's in eenzelfde gebied kan op eigenaardige wijze worden belemmerd door invloeden van wat men zou kunnen noemen kabisoe-politiek. Mogelijk is ook hiermee de strekking van deze politiek (in Oost-Soemba vond ik het woord *palitikoe* in de beteekenis van: list, bedriegelijke wijze van handelen) nog te breed aangegeven. De kans op deze belemmeringen bestaat vooral daar, waar de tegenwoordige bestuurders reden hebben om te vermoeden, dat de verstrekte gegevens zouden kunnen uitwijzen, dat anderen meer dan zij in het bepaalde gebied *mboto*, zwaar, in aanzien, zijn. Ik heb meermalen ondervonden dat de tegenwoordige bestuurders wat wantrouwend tegenover dergelijk onderzoek staan.

Zoo leverde b.v. een bezoek aan de kampoeng Pameroeka in het landschap Waijewa, waar ik met eenige adatkenners behoorende

tot de kabisoe Mangoe Tana (d.w.z. heer van het land) zou spreken, niets op. Wel had men daar op mijn komst gerekend, men had een bamboe zitbank en tafel waaraan ik zou kunnen schrijven voor mij gemaakt, maar toen ik er kwam kon ik de menschen niet aan het praten krijgen, daar er, zooals men mij zeide, vertegenwoordigers van de bestuurdersfamilie, die tot de kabisoe Lewata behoort, aanwezig waren. Tijdens mijn verblijf in Kodi zijn wij een geheelen dag opgehouden door de aanwezigheid van den bestuurder Dera Woela, die den anderen het zwijgen oplegde en alleen het woord had. Daar ik het wantrouwen van dezen bestuurder ook vroeger reeds had ondervonden, had ik mij juist tot hem gewend om hem zijn medewerking te verzoeken, dat de menschen, wier inlichtingen ik wenschte, voor mij beschikbaar zouden zijn. Daaraan heeft hij mij ook inderdaad geholpen, maar na eenige dagen kwam hij er zelf bij en liet duidelijk zijn ontevredenheid blijken omdat zij niet hadden meegedeeld, wat zij naar zijn meening hadden moeten meedeelen. Dien dag heeft hij de grootheid van eigen marapoe en eigen geslacht zitten verkondigen. Op dien marapoe werden door hem alle attributen, die grootheid doen zien, betrokken en alle levensrijkdom was van hem afkomstig. Daarbij hebben de beide „rato marapoe" met wie ik sprak, Haghe Tena van de kabisoe Pola kodi en Rehi Kjaka Ndari van de kabisoe Mbali Hangali, niet anders gedaan dan steeds met een *ghănáka*, getroffen, zoo is het, de woorden van den bestuurder bevestigen. Ik laat een voorbeeld volgen van de wijze waarop hij alles met Pjoke, de marapoe van zijn geslacht, in verbinding bracht:

dadi rjato	aanzien,
jadikja na woni;	ik alleen heb het gegeven;
dadi ana winje	dochteren,
jadikja na woni;	ik alleen heb ze gegeven;
dadi ana mone	zonen,
jadikja na woni;	ik alleen heb ze gegeven;
dadi pjare dadi wjataro	rijst en mais,
jadikja na woni;	ik alleen heb ze gegeven;
dadi pjote dadi wjolo	rijkdom en goederen,
jadikja na woni;	ik alleen heb ze gegeven;
wolikjo	het wolikjo-feest.

jadikja na woni	ik alleen heb het gegeven;
patere	de spreekwijze,
jadikja na woni;	ik alleen heb ze gegeven;
aa'okongo	de wijze van aanroeping,
jadikja na woni;	ik alleen heb ze gegeven;
alodo awei oera	zon en regen,
jadikja na woni;	ik alleen heb ze gegeven;
likje tana likje tana	de begrenzingen van het land,
mehanggoe ja bakoe woni	alleen ik heb ze vastgesteld
tana Kodi tana Mba Ngedo.	voor Kodi en voor Mba Ngedo.
je kede dadi tjana dadi wjatoe	vanaf de wording van aarde en steenen
jämapangoe na pareha.	zijn wij het die het bestuur hebben.
indja boedi wali ijija	niet eerst van tegenwoordig,
bakoe ketengo toko,	dat wij den stok[1]) houden is het,
hei mjemanggoe bakoe pareha;	van vroeger al heb ik het bestuur
walingjo la ämboe	van voorvader op voorvader.
walingjo la noehi.	

Uit de laatste uitspraken blijkt duidelijk, dat hij het geheele onderzoek niet vertrouwde.

De verhalen, mij in Kodi gedaan aangaande de wijze, waarop de eerste voorvaderen in Kodi zijn aangekomen, vertoonen typische afwijkingen al naar gelang de zegsman tot de eene of tot de andere kabisoe behoort. We hebben in dit gebied te maken met de drie kabisoe's Pola Kodi, Mbali Hangali en Bondo Kodi. Het verschil loopt nu over de verhouding van de eerste voorvaderen van Pola Kodi, n. l. Tjemba en Rjaghi, tot die van Mbali Mangali, n.l. Mjangiljo en Pjoke, en in de laatste kabisoe weer over de verhouding tusschen Mjangiljo en Pjoke. Bondo Kodi kan buiten beschouwing blijven, daar die volgens aller mededeeling van later datum is. Ook stemmen alle mededeelingen overeen ten aanzien van het feit, dat Tjemba en Rjaghi de marapoe van Pola Kodi (Pola, stam, komt in beteekenis overeen met mal. *pohon*) als eersten aankwamen. In de aanroepingen worden

[1]) De stok met gouden knop, hem door het Gouvernement gegeven.

ze dan ook genoemd: *Temba tandai parona, Raghi kapoenge tana*, waardoor ze worden aangeduid als degenen die hier het eerst het land hebben bezet en een dorp hebben gevestigd. Volgens het eene verhaal (mij gedaan door Haghe Tena, den vertegenwoordiger van het huis van Tjemba, maar in tegenwoordigheid van Rehi Kjaka Ndari, vertegenwoordiger van het huis van Pjoke, dus van het geslacht van den tegenwoordigen bestuurder) gedachten Tjemba en Rjaghi na hun aankomst in Kodi hun broeders die ook van Sasar waren vertrokken en vonden hen in Mboe Kambero. Deze jongere broers, Mjangiljo en Pjoke, werden door hen naar Kodi gebracht, waar ze hun woonplaats gaven. Toen ze nu met hun vieren waren, besloten Tjemba en Rjaghi „te zitten en stil te zijn", terwijl de waardigheden aan Mjangiljo en Pjoke werden overgedragen. „Weest gij in waarde en grootheid en verdeelt gij de kabisoe's". Echter zouden Tjemba en Rjaghi blijvend genoemd worden „Pola Kodi".

Toen na eenigen tijd Haghe Tena alleen bij mij in Wai kaboebak was, werden de verhoudingen door hem eenigszins anders voorgesteld. Mjangiljo en Pjoke waren niet de broeders van Tjemba Rjaghi, maar door hen aangenomen boschbewoners, door hen naar Kodi gebracht opdat ze daar niet alleen zouden zijn, maar hun *ole*, hun „genoot" – men is geneigd te vertalen: hun „partij" – naast en tegenover zich, zouden hebben. De behoefte aan een „genoot" vindt men trouwens meermalen aangegeven als motief waarom een eerste bezetter een andere kabisoe tot zich geroepen heeft. Hier werd alle nadruk er op gelegd, dat de waardigheden en functies van Mjangiljo en Pjoke op Tjemba en Rjaghi teruggingen en zonder hun medeweten ook nu niet konden worden uitgeoefend. Bij deze laatsten was de grond van alle waardigheid te vinden. Wanneer bij een *wolikjo*-feest de verschillende *marapoe's* worden saamgeroepen, behoort toch tot de attributen van Tjemba Rjaghi *mboka tana, mbolo watoe*, het geheel van grond en steen, terwijl van Mjangiljo Pjoke wordt gezegd: *papa'engge kabala ro katete, papandeta panighi ro kalogho*, wien is welgedaan als een sprinkhaan in de oebi-aanplant, als een vleermuis tusschen de pisang; wat wil zeggen, dat hij zijn goede plaats niet aan zichzelf te danken heeft.

Een derde lezing werd mij gegeven door een afstammeling

van Mjangiljo. Hierin is Mjangiljo zelfstandiger tegenover Tjemba en Rjaghi. Hun waardigheden zouden ze toch niet te danken hebben aan de goedkeuring van die beide, maar aan het feit, dat zij, en speciaal de kinderen van Mjangiljo, in een wedstrijd met Tjemba en Rjaghi in alle spelen overwonnen. Bovendien fundeert dit verhaal de afhankelijkheid van Pjoke van Mjangiljo. Deze laatste kwam toch alleen van Sasar naar Mboe Kambero en vond daar in het bosch Pjoke, die door hem werd opgenomen. Niet door Tjemba en Rjaghi gezocht, maar uit eigener beweging trokken toen die beiden van Mboe Kambero naar Kodi. In de uitoefening van hun verschillende functies bleef Pjoke aan Mjangiljo ondergeschikt. Hij is de *ndara ndende kikoe, băngga mete lăma*, het paard met recht staanden staart, de hond met zwarte tong, die er steeds op uit is, die door Mjangiljo als zijn vertegenwoordiger wordt gezonden om te *deke amboto, deke ahalewaro*, om te gaan halen wat zwaar en wat licht is, dus: om zwaardere en lichtere opdrachten te volvoeren.

De bedoeling van dit onderzoek was nadere gegevens te verkrijgen aangaande de positie van den grondheer (W.S. *mori tana*, O.S. *măngoe tana*) in een bepaald gebied. Ik meen, dat de eenheid van een bepaald gebied berust op de betrekking tot eenzelfden *mori tana*. In Oost-Soemba wordt hij genoemd *mapa'iroe mapalaikoe*, de leider en voorganger. Aangaande den feitelijken invloed dien de *mori tana* in een bepaald gebied heeft, zegt echter deze naam nog niets. Het kan immers wezen dat anderen, die na hem kwamen, hem in rijkdom, in kracht van woorden en optreden overtroffen, zoodat zij in feitelijken invloed sterker werden. En meermalen heeft ook deze bestuursorganisatie, en speciaal daar waar we den bestuurder niet in de *kabisoe mori tana* aantreffen, geleid tot een overschaduwing van de positie van den grondheer. Toen ik onlangs bij de bespreking van een kwestie aangaande rechten op een stuk grond een der partijen vroeg wie de *mori tana* van dat gebied was, kreeg ik ten antwoord „de *mori tana*, die is daar beneden", wijzende in de richting van de woning van den bestuurder, van wien ik weet dat hij als *mori tana* op dat stuk grond geen rechten kan doen gelden. En meermalen hoort men in verband met de voor niet-kabisoe-genooten vereischte toestemming tot bewerking van den grond het antwoord:

tana dawa baawe, het is nu vreemdenland, waarin men zich dan aan de rechten van den *mori tana* minder zou hebben te storen.

Het is nu niet mijn bedoeling de figuur van den *mori tana* in zijn verschillende functies te bespreken. Ik hoop daarvan binnenkort iets mee te deelen in verband met mijn gegevens aangaande de organisatie van het landschap Mangili. Alleen wijs ik er nog op, dat we in verband met de rechten op den grond tweeërlei figuur vinden. In het landschap Lolina is de kabisoe Koba de kabisoe mori tana. Loki Tara Watoe, een van de voorvaderen van den tegenwoordigen bewoner van het „oorsprongshuis" (*oema pabei*) van de kabisoe Koba, in de kampoeng Parai Ramai, was in dit gebied de eerste bezetter van den grond. Toch is hier nader te onderscheiden. Het gebied is n.l. in twee deelen verdeeld, het land ten noorden en ten zuiden van een riviertje We'e karoedi. Het land ten noorden daarvan is door Loki Tara Watoe afgestaan aan de kabisoe We'e Tabera, die na hem in dit gebied kwam en zoo voor dat gedeelte mori tana is. Met dien verstande evenwel dat hij ook voor eigen deel niet in bepaalde functies van den mori tana mag optreden, hoewel ook Koba daarop zijn rechten niet laat gelden. Ook hier werd als motief van dezen grondafstand genoemd: *ka nggoba nggori, ka nggoba penggawoe*, wat te vertalen is met: opdat gij mijn andere partij zult zijn. Wat bedoelde rechten aangaat, het betreft hier voornamelijk het nemen van de *marata*, wat losmaakt, wat afsnijdt, bij het in gebruik nemen van een tot nu toe niet gebruikt stuk grond. Zoo b.v. bij de vestiging van een kampoeng, of bij het uithakken van een steen uit den bodem. Bij dergelijke gelegenheden treedt de mori tana op om te *pandekina mori tana*, om den geest van den grond (ook *moritana*, elders *wăndi tana* genoemd) te doen verhuizen. Of zooals in de bespreking met den grondheer, op de plaats vanwaar de steen zal getrokken worden, gezegd wordt: *kana pandekina wirona ongana; kana paselawa lima, kana kadoekoetani wă'i*, dat hij zijn vaten en borden (zijn boedel) overbrenge; dat hij zijn handen er van aftrekke en zijn beenen vouwe, zoodat hij den steen dus niet in zijn gang belemmere. Op dezelfde wijze moet bij het in gebruik nemen van een kampoeng de geest van den grond tot buiten de kampoengpoort worden gebracht, bij welke gelegenheid dan tevens de naamgeving van de kampoeng

schiedt. Voor deze verhuizing van den geest van den grond worden nu aan den mori tana de *marata* gegeven. Van de daarbij geslachte karbouw krijgt hij kop en voorste helft. In het aan We'e Tabera afgestane gedeelte heeft Koba nu van zijn recht op de *marata tana* afgezien. Aan deze overeenkomst herinneren de woorden in de aanroeping aan den mori tana (geest van den grond) wanneer in het gebied van We'e Tabera een steen wordt getrokken:

Li'inangge Siala Lende Ndima	Zoo sprak Siala Lende Ndima
ilaoe jakaji marata tanggoe tana:	Geef niet de marata toekomend den grond.
lomanangge Djowa Doengga Rato	Zoo was het woord van Djowa Doengga Rato.
ilaoe jakaji dooe kasoeboe loko.	Geef niet de gaven, het deel der stroomen.

Bepalen we ons nu tot het niet aan We'e Tabera afgestane gebied, dus ten Z. van We'e Karoedi, dan treffen we daar naast elkaar aan *kabisoe măngoe tana* en *kabisoe ndaa măngoe tana* (*măngoe tana* is hier niet als in het Oosten synoniem van *mori tana*), d.w.z. kabisoe's die grond bezitten en kabisoe's die geen grond bezitten. De grond bezittende kabisoe's zijn behalve de kabisoe mori tana, Koba, de kabisoe's We'e Malado, Wola, We'e Laingo en Wăno Kalada. Toen genoemde eerste bezetter den grond verdeelde, heeft hij aan elk van deze kabisoe's een streek grond voor sawah- en tuinaanleg gegeven. Later gekomenen konden door koop een gedeelte van het sawah-gebied van een van deze kabisoe's ter bewerking krijgen (men zegt van deze sawahgedeelten *na'atawi*, ze zijn slaven; als een slaaf, die wel in het huis van zijn heer woont, maar van andere afkomst blijft), maar het geheele gebied blijft op naam van de betrokken kabisoe staan. Zoo is het geheele gebied Tanggoe Săli, ook al hebben ook anderen daar hun sawahs, sawahgebied van We'e Malado. Zoo kunnen ook anderen met toestemming van den *mori* van het betrokken gebied grond voor hun tuinen krijgen. Van dit geheele gebied neemt echter de kabisoe mori tana de marata, deelt daarvan evenwel mee aan de aangewezen vertegenwoordigers van de grond bezittende kabisoe's. Waarop deze bijzondere betrekking van de kabisoe măngoe tana tot den grondheer berust, is mij tot

nu toe nog niet geheel duidelijk. Als verklaring werd mij alleen gegeven, dat genoemde kabisoe's van ouds af met de kabisoe Koba samen waren, reeds voor de grond in dit gebied werd verdeeld. Wat aangaat de rechten op den grond vinden we hier dus de figuur van één kabisoe mori tana, verbonden met eenige kabisoe mangoe tana, naast een aantal kabisoe ndaa mangoe tana, die geen eigen grondbezit hebben.

Een andere figuur vinden we b.v. in het landschap Kodi. Men heeft hier n.l. geen niet grond bezittende kabisoe. In een gebied als het vroegere Kodi Bokol (waarmee thans Mba Ngedo is vereenigd tot één landschap Kodi) is de grond tusschen de drie kabisoe's Pola Kodi, Mbali Hangali en Bondo Kodi verdeeld. Elke kabisoe heeft voor eigen gebied een mori tana, die voor dat deel ook optreedt in functies, die in een gebied als Lolina speciaal aan den eenen mori tana toekomen. Zoo geschiedt b.v. de „inwijding" en naamgeving van een kampoeng in Kodi in elke kabisoe door den mori tana van dat gebied. Bij de keuze van plaats voor tuinaanleg behoeft men zich niet tot den grond van eigen kabisoe te bepalen. Men behoeft evenwel voor tuinaanleg in gebied van een andere kabisoe de toestemming van den mori tana aldaar, en heeft wat de regeling van de verbodstijden aangaat zijn aanwijzingen te volgen. Het spreekt vanzelf, dat, nu afgezien van de vraag naar de verhouding tusschen Tjemba Rjaghi eenerzijds en Mjangiljo Pjoke andererzijds, de mori tana voor het geheele gebied in de uitoefening van zijn functies hier veel minder duidelijk is en de samenhang van het geheel minder grijpbaar. De deelen schijnen hier een grootere zelfstandigheid ten opzichte van het geheel te bezitten. Een enkele aanwijzing ten aanzien van een meer algemeene functie van de combinatie Tjemba Rjaghi, Mjangiljo Pjoke vond ik in het optreden van een viertal personen wien inzonderheid de „verkoeling" van *tana hari*, verboden grond, is opgedragen. Aanvankelijk was mij deze figuur niet duidelijk, daar de verbinding met het oorsprongshuis van genoemde kabisoe's mij ontging. Later vond ik in Lolina een dergelijke figuur. Wanneer in Lolina een kleine steen gehouwen is en nu van den grond moet worden losgemaakt, waarbij *marata ki'i* worden gegeven (kleine marata), en dus niet een karbouw maar een kip of hond wordt geslacht, treedt niet de mori tana zelf op,

maar in zijn plaats zijn *lima malooe wā'i malooe*, zijn „lange hand en lange voet", eén voor het westen en eén voor het oosten van zijn gebied. Dezen nemen in dergelijk geval de marata. Geeft straks de mori tana een feest, of is er een andere gelegenheid waarbij hem beesten dienen te worden gebracht, dan brengen ook de *lima malooe wā'i malooe* hem een varken *papaladi marata*, om de marata over te geven. Het viertal in Kodi heeft, naar mij later bleek, zijn opdracht ontvangen van Pjoke, die daartoe door Mjangiljo werd uitgezonden (zoo naar aller mededeeling), terwijl, naar mededeeling van den vertegenwoordiger van Pola Kodi, Mjangiljo daartoe weer aanwijzing zou hebben ontvangen van Tjemba van de kabisoe Pola Kodi.

De Afgevaardigde van het
Nederlandsch Bijbelgenootschap op Soemba.
Dr. L. ONVLEE Jr.

De herkomst der kleizegels van Pedjeng (Bali).

In Oudheden van Bali I:106 schreef ik naar aanleiding van de bekende klei-stūpa's en hunne klei-zegels van Pedjeng het volgende: „Onnoodig te zeggen, dat wij hier een internationaal voorwerp voor ons hebben, dat evengoed gevonden had kunnen worden in welke andere streek van de mahāyānistisch-buddhistische wereld ook en daar dan ook gevonden is. In Malaka, Achter-Indië, Indië, Nepal, Tibet en Centraal-Azië heeft men er verschillende vormen vergaard en met name in Tibet worden zij nog heden ten dage vervaardigd. Specifiek balisch is dan ook alleen de klei, waarvan zij zijn gemaakt. Misschien is ook dat nog niet zeker en zijn zij ingevoerd uit het centrum van dezen godsdienst in die dagen: Nālandā. Waarschijnlijk is dat echter niet".

Het feit, dat men althans op Java de bronzen stempels heeft gevonden, waarmede dergelijke stūpa's en zegels werden vervaardigd, deed mij de laatste woorden schrijven. Thans ben ik echter door de vriendelijkheid van Dr. Ir. Tan Sin Hok van het Palaeontologisch Laboratorium te Bandoeng in de gelegenheid

gesteld meer definitief te spreken. Deze schreef mij namelijk naar aanleiding van de opzending van eenige brokken van de kleistūpa's en hun zegels het volgende:

„Zooals U bekend is, worden aan klei, die gebakken moet worden, ter voorkoming van krimpscheuren, allerlei grovere bestanddeelen toegevoegd. Deze bestanddeelen blijken te bestaan uit: basische plagioklazen, lichtgekleurde pyroxenen, brokstukken van puimsteen en van andesiet (ten deele met fluidaal structuur). Het zijn jongvulkanische producten, die voor Bali zeer gewoon zijn, maar onbekend zijn van de omgeving van Benares. Het ligt dus voor de hand te concludeeren, dat bedoelde stūpa's niet van Benares afkomstig zijn". (29-5-1934).

Het is overbodig hier nog iets aan toe te voegen; de stūpa's en hun zegels zijn dus in Bali vervaardigd en vormden dan ook geen door pelgrims medegebrachte herinneringen of amuletten uit het Heilige Land. Hun magische beteekenis [1]) ging dus alleen uit van de erin gestempelde spreuken.

[1]) *Mededeelingen der Kirtya Liefrinck—van der Tuuk,* afl. 3, pag. 55.

Dr. W. F. STUTTERHEIM.

BOEKBESPREKING

Prof. Dr. G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion* (Neue Theologische Grundrisse), 1933, J.C.B. Mohr. Tübingen.

Prof. Dr. H. Th. OBBINK, *De Godsdienst in zijn Verschijningsvormen*, 1933, J. B. Wolters Uitgevers Mij, Groningen, den Haag, Batavia.

Dr. C. J. BLEEKER, *Inleiding tot een phaenomenologie van den Godsdienst* (Het Handboek, Bibliotheek van wetenschappelijke Geschriften over den Godsdienst), 1934, van Gorcum & Co, Assen.

Behalve de in 1924 in de Volksuniversiteitsbibliotheek verschenen Inleiding tot de Godsdienstgeschiedenis van Prof. Van der Leeuw bestond er van Nederlandsche zijde geen algemeen modern-wetenschappelijk boek, waarin men tegelijk een overzicht van en een inleiding in de voornaamste godsdienstige verschijnselen kon vinden. Zooals men aan de hierboven vermelde titels ziet, is dit nu wel veranderd, daar drie godsdiensthistorici ongeveer tegelijkertijd een dergelijk werk hebben uitgegeven.

Bij een aankondiging in een tijdschrift kan het niet de bedoeling zijn de uitgangspunten en methoden der verschillende schrijvers aan een nauwkeurige analyse en vergelijking te onderwerpen, en zeker kan dit niet gebeuren in een tijdschrift als dit, dat maar zeer zijdelings bij theologische problemen is betrokken. De verschijning van deze drie werken is echter op zich zelf belangrijk genoeg om te trachten een vluchtige oriënteering te geven van de verschillende wegen die de schrijvers gegaan zijn om het eene doel te bereiken: het zoo goed mogelijk verstaan van den eigen zin der godsdienstige verschijnselen. Uit den aard der zaak valt onze aandacht hierbij allereerst op de beschouwingen die aan den godsdienst der primitieven zijn gewijd.

Het duidelijkst openbaren zich deze wegen bij Prof. Van der

Leeuw, die een apart hoofdstuk, Epilegomena, aan de bespreking van methodische vragen wijdt, en, zij het ook voornamelijk negatief, bij Dr. Bleeker. De eerstgenoemde slaat nl. de waarde van de hulpwetenschappen bij het godsdiensthistorisch en speciaal het phaenomenologisch onderzoek zeer hoog aan, terwijl laatstgenoemde er telkens weer op wijst dat godsdienstige verschijnselen allereerst als zoodanig gezien en begrepen moeten worden, zoodat zij nooit van uit logisch, psychologisch, sociologisch of welk ander standpunt ook verstaan kunnen worden.

Dit standpunt, dat bij theologen wel geen bestrijding zal vinden, krijgt bij Dr. Bleeker echter eenigszins het aanzien van een dogma, en veroorzaakt, zooals het dogma vaker pleegt te doen, een zekere verblinding ten aanzien van ietwat vrijere opvattingen, die nl. wel aan bepaalde hulpwetenschappen een groote waarde en beteekenis toekennen, zonder daarbij in het minst ook maar aan het standpunt van Dr. Bleeker ontrouw te worden.

Als zulke hulpwetenschappen worden in het werk van Van der Leeuw de moderne structuurpsychologie (o. a. Spranger, Werner) en de wijsgeerige phaenomenologie (o. a. Scheler, Jaspers, Wach, Heidegger) als zeer welkome bondgenooten begroet bij de poging het geheim van vreemde, godsdienstige verschijnselen zoo goed mogelijk te benaderen en te verstaan. Mij persoonlijk is het niet duidelijk wat hierop tegen kan zijn, zoo men de hulpwetenschappen hulpwetenschappen laat, terwijl het resultaat hiervan in het werk van Van der Leeuw in het oog springt. Zeer duidelijk blijkt hier van hoeveel nut zij zijn bij het doordringen en het zich oriënteeren in de algemeene gesteldheid van het gebied waarbinnen de godsdienstige verschijnselen zich voordoen. Want elk verschijnsel treedt in een bepaalde omgeving en samenhang op, waardoor het wordt beinvloed en waarbinnen het een plaats vindt, wat alles zeker niet onverschillig is, zoo men het innerlijk wezen ervan wil verstaan.

Nu ontkent ook Bleeker zeer zeker in theorie niet het belang van bepaalde hulpwetenschappen, maar bij den nadruk, die altijd weer op het axioma wordt gelegd, geraken zij bij hem toch wel zeer op den achtergrond. Zeer duidelijk blijkt dit als hij bijv. terloops te spreken komt over primitieve religie en daarbij opmerkt geen partij te zullen kiezen in de vraag of er al dan niet met recht van een primitieve mentaliteit kan gesproken worden.

Dit geen partij kiezen is dunkt mij een waan, maar de uitspraak is symptomatisch, en dit feit zal wel mede te verklaren zijn uit de omstandigheid dat in dit boek voornamelijk over de oude cultuurvolken gesproken wordt, in tegenstelling tot het werk van Van der Leeuw, wiens aandacht ook zeer uitgaat naar den godsdienst der primitieven, ook in Indonesië.

Het is trouwens heelemaal wat vreemd met den afkeer van Bleeker van de psychologie gesteld. Telkens weer vestigt hij er de aandacht op dat wij den eigen logos, die aan de verschijnselen ten grondslag ligt, moeten trachten te vinden. Verder spreekt hij over de verschillende ziele-vensteren, waardoor de menschheid op onderscheiden wijze de wereld beziet; zoo oriënteert de primitieve en antieke mensch zich in zijn habitus naar de natuur, terwijl de moderne gericht zou zijn op den geest en de hierdoor geschapen cultuur. Al de verschijnselen spreken bovendien ieder op een eigen wijze van het heilig geheim en vormen tezamen een veelstemmig koor, waarvan de structuur naar de eigen wetten te onderzoeken is en niet volgens een Westersch denkschema. Ook zegt hij nog dat het zuiver religieuze, waarop allermeest de aandacht gevestigd moet blijven, nimmer in „Reinkultur" is aan te treffen, maar dat dit als de spreekwoordelijk gouden draad door alles heenloopt.

Dit zuiver religieuze, zegt Bleeker op pag. 90 van zijn boek, wordt echter niet benaderd wanneer men als verklarend schema de tegenstelling logisch-praelogisch denken neemt, want het oneindige kan niet uit het eindige worden begrepen, en het denken is geen godsdienstige categorie. Op deze uitlatingen zullen wij hier niet ingaan, daar de quaestie hier m.i. verkeerd gesteld wordt. De vraag is nl. of men door wel verschillende structuren van de menschelijke geestesgesteldheid aan te nemen en zich hierin, zoo goed als dit gaat, in te leven, het zuiver religieuze niet beter benadert dan door de formeele verschillen in denkwijze tenslotte te verwaarloozen, omdat er zoo weinig overeenstemming op dit punt zou bestaan. Voor een schrijver in een Bibliotheek van wetenschappelijke geschriften mag dit geen verontschuldiging zijn een onontkoombare keuze te ontwijken, vooral niet waar er de laatste tien jaren toch zeer deugdelijke werken op dit gebied zijn verschenen (bv. Cassirer, Spranger, Leisegang e.a.), waarop bv. Van der Leeuw in zijn boek steunt.

Zeker, „het geloof heeft een eigen logica en aan de gangen van het geloofsdenken ligt een innerlijke orde en samenhang ten grondslag", maar dit zweeft allerminst in de lucht, maar is verweven met de geheele psychologische structuur. En daarom is het noodig wel een keuze te doen, niet tusschen logisch en praelogisch denken, want dit is slechts een bijzonder geval, maar tusschen de opvatting dat er slechts van één geestesgesteldheid gesproken kan worden en die dat er meerdere structuren te constateeren zijn, aparte grootheden, die elk een eigen type vertoonen. Als men deze keuze omzeilt, komt men niet eens aan het messenslijpen toe, met welke bezigheid Bleeker in zijn Oriënteering speculaties over methodologie vergelijkt. Zoo hij deze zelf had vermeden en evenals Prof. Obbink in zijn boek slechts practisch te werk was gegaan, dan zou men niet het recht hebben hem er een verwijt over te maken dat hij op dit punt geen meerdere klaarheid heeft willen schenken, en zeer zeker niet in een vrij beknopte Inleiding als deze tot een op zich zelf toch al onafzienbaar gebied. Maar daar hij zelf dit punt, dat m.i. van zeer groot belang is, enkele malen aanroert, heeft de lezer recht op meer helderheid en beslistheid dan hier geboden worden.

Dit neemt natuurlijk niet weg dat men ook zonder deze hulpmiddelen zeer veel kan bereiken, en zeker op de terreinen waar naar vooral de belangstelling van dezen schrijver uitgaat, die reeds in allerlei richting intensief bewerkt zijn. Dit boek biedt dan ook zeer vele lezenswaardige en fijnzinnige opmerkingen, voornamelijk over de Aegyptische, Grieksche en Christelijke culturen. Maar in een inleiding tot de phaenomenologie van *den* godsdienst zoekt men toch ook meer, en zeker in het werk van een Nederlandsch geleerde die ook voor ontwikkelde leeken schrijft. Voor hen is toch misschien bv. de godsdienst van een bewoner van Ned. Indië een ietsje belangrijker dan die der oude Aegyptenaren en Grieken. Een klein beetje nationalisme zou vooral op dit gebied niet kwaad zijn, terwijl men bij eenige belangstelling meer dan voldoende gegevens om allerlei verschijnselen te illustreeren in de werken hierover vinden kan. Buitenlandsche geleerden kunnen dit, ondanks de groote handicap van de taal, in vele gevallen zeer goed.

Een zelfde bezwaar zou te maken zijn tegen het werk van Prof. Obbink, al komt Indië hierin wel een keer vaker voor.

Wanneer men zich echter wel met den godsdienst der primitieven bezig houdt, moet de intuitie alleen ons wel in de steek laten, daar men dan vaak komt te staan voor een weinig ontwikkelde cultuur en een volk, omtrent welks taal en gewoonten men weinig afweet en dikwijls ook maar weinig meer te weten kan komen door het snelle afsterven van het oude, en in zoo'n geval kunnen de hulpwetenschappen zeer goede diensten bewijzen. Het is daarom dubbel jammer dat Bleeker zich van deze vragen min of meer heeft afgemaakt, omdat m.i. de op een zeer bijzondere intuitie berustende inzichten van zijn leermeester Prof. W.B. Kristensen, die hij goeddeels volgt en die bij Van der Leeuw en Obbink niet zoo zeer op den voorgrond treden, ook buiten het gebied dat deze uitsluitend bewerkt, geldigheid hebben en van het uiterste belang zijn, met name daar waar de doodencultus overheerscht. Willen zij echter ook bij de primitieven tot geldigheid gebracht worden, dat zal dit hier noodzakelijkerwijs op de meer objectieve wijze moeten gebeuren.

Het is hierom dat wij verre de voorkeur geven aan het werk van Prof. Van der Leeuw. Niet omdat dit anders van opzet en grooter van omvang is, waardoor het ook veel meer aandacht kan schenken aan allerlei interessante quaesties, maar omdat het principieel de hulpmiddelen, die de ontwikkeling der moderne geesteswetenschappen aanbiedt, met liefde accepteert en met veel inzicht hanteert.

Wellicht is het niet geheel overbodig hier terloops op te merken dat in de beide hiergenoemde werken de tamelijk verschillende godsdienstige overtuigingen der schrijvers nu en dan vrij duidelijk merkbaar zijn, maar dit onderscheid kan hier blijven rusten, daar het met de nu aan de orde zijnde quaestie niets heeft uit te staan.

Van der Leeuw is, zooals reeds werd opgemerkt, volop aanhanger van de moderne structuurpsychologie, waardoor hij alle speculaties over een vroeger of later ontstaan zijn van godsdienstige verschijnselen vermijden kan, terwijl hij zich tevens voor het verstaan dezer verschijnselen van de phaenomenologische methode bedient. Natuurlijk garandeert dit alles geen werkelijk inzicht, maar in dit werk van Van der Leeuw wordt getoond welke resultaten mogelijk zijn zoo men deze hulpwetenschappen niet verwaarloost. Men leze bv. de voor ons zoo gewichtige paragrafen over animisme en dynamisme of het hoofdstuk over de zielevoorstellingen en men zal moeten toegeven dat er zelden zoo overzichtelijk,

zakelijk en helder over dit alles werd geschreven. Dit is mede te danken aan het feit dat er ook relatief veel meer plaats aan de primitieven is gegeven dan in de beide andere hier besproken werken, waardoor dus dit boek voor menschen, die zich met de godsdienstige verschijnselen in Indië bezig houden, wel een bijzondere waarde krijgt. Voor ieder echter, die zich hiervoor in het algemeen dieper interesseert, is dit een onmisbaar en boeiend handboek, waarin steeds weer de inzichten en formuleeringen den lezer treffen.

Het boek van Obbink tenslotte neemt a.h.w. een tusschenplaats in. Rustig en degelijk uitgewerkt bemoeit het zich niet speciaal en nergens polemisch met theoretische vragen, al kan men aan de behandeling nu en dan wel bemerken dat hij veel meer aan den kant van Van der Leeuw staat, en over het algemeen zeer goed op de hoogte is van de moderne opvattingen op de gebieden, die zijn vak raken. Ook hij houdt zich weinig bezig met de verschijnselen uit de primitieve religie en alleen in de Inleiding en in het eerste hoofdstuk spreekt hij over animisme, manageloof en dergelijke ook bij de natuurvolken. Verder is het weer de oude wereld, Babel, Israel, Egypte, Indië en ook China, waarnaar zijn belangstelling uitgaat. Zijn uiteenzettingen zijn overal zeer helder en systematisch en zonder dat hij zoo diep gaan wil als bv. Van der Leeuw, is hij ons een betrouwbare gids naar den zin van velerlei godsdienstige voorstellingen en gebruiken. Na een inleiding volgen de hoofdstukken: de mensch in de natuur, de mensch en de samenleving, de mensch en het gansch-andere, de godenwereld, godsvoorstelling en religieuze praktijken, religieuze voorstellingswereld en heilige boeken, waarin inderdaad de hoofdzaken duidelijk worden behandeld. Dit mooi uitgevoerde werk is bovendien van vele fraaie illustraties voorzien, wat voor een dergelijk boek een aanwinst mag heeten. Evenals de beide andere bezit ook dit bij elk hoofdstuk een literatuurlijst, waarin speciaal de nieuwere werken zijn opgenomen, zoodat hier ook de weg tot verdere studie gewezen wordt.

Zoo is de Nederlandsche wetenschap dan een drietal werken over de verschijnselenwereld van den godsdienst rijker geworden, die elk in zijn soort te waardeeren zijn en die juist in hun verscheidenheid aan velerlei behoeften tegemoet kunnen komen.

K. A. H. HIDDING.

Dr. J. van Baal, *Godsdienst en samenleving in Nederlandsch-Zuid-Nieuw-Guinea.* (Amsterdam, 1934; 266 blz.)

De Marind-anim van Nederlands Zuid-Nieuw-Guinea aan een uitvoerige ethnologische beschouwing te onderwerpen is een aantrekkelijk onderwerp. Wie kennis maakt met een gedeelte van de uitgebreide ethnografische literatuur, welke over dit merkwaardige volk bestaat, wordt bij zijn lectuur telkens door het gevoel bekropen: hier zit meer achter! Wij zijn over de Marind-anim, vergeleken met zoveel andere volken van Ned. O. Indië, de laatste decenniën bijzonder goed ingelicht; niet alleen door de uitvoerigheid der berichten, doch ook door het gehalte ervan. Naast de grote standaardwerken van dr. Paul Wirz is er een overvloed van grotere en kleinere artikels, merendeels van de zijde der Missie; en er is een woordenboek van Geurtjens. Het is thans met de Marind-anim gedaan; om voor algehele ondergang behoed te worden moeten zij in kustplaatsen zich gewennen aan nieuwe levensomstandigheden, die Gouvernement en Missie voor hen scheppen.

Het onderzoek is voor een ethnoloog aantrekkelijk en bergt beloften in zich, mede door enige eigenaardige kenmerken van de belangrijkste bronnen, namelijk de boeken van Wirz. Immers welk een voortreffelijk waarnemer en volhardend ethnograaf deze ook zijn moge—in zijn recent boek van 1933 „Wildnis und Freiheit" vertelt hij, hoe hij ook in kleding of afwezigheid daarvan de natuurmensen een natuurmens placht te worden!—, in de compositie en interpretatie van zijn materiaal schiet hij niet zelden te kort. In zijn grote werk (*Die Marind-anim*) ligt het materiaal dikwijls ruw opgehoopt. De interpretatie, die hij geeft van b.v. zulk een centraal instituut als de geheime genootschappen der Majo enz. is klaarblijkelijk onjuist, doordat hij zich te zeer laat leiden door simplistische verklaringen. Telkens schijnt hij een juistere en diepere kijk te bezitten, doch bij de eigen formuleringen glijdt hij telkens weer terzijde af.

De schrijver van bovengenoemd werk, dat als Leidse dissertatie tot stand kwam, heeft de beloften, die in zijn onderzoek geborgen lagen, ruimschoots tot verwezenlijking zien komen. Het was hem te doen om de ordening en interpretatie der verschijnselen, die een

bont beeld vertoonden van bizarre, groteske, barbaarse gebruiken en tot dusver spotten met elke poging tot interpretatie. Wie ergens de draad gevonden meende te hebben, verloor deze weer spoedig. Na het onderzoek van Dr. Van Baal staat de cultuur der Marind-anim in grote trekken voor ons getekend, in waarlijk verrassende eenheid. Op zeer bekwame en scherpzinnige wijze heeft de schrijver orde weten te brengen in het dikwijls weerbarstige materiaal en de grondtrekken van het Marindinese denken weten aan te wijzen. Ik geloof niet, dat het nog aan twijfel onderhevig kan zijn, dat hij inderdaad de sleutel (althans *een* sleutel) tot hun denken heeft gevonden. Dat alle verschijnselen thans tot in de grond of feilloos verklaard zouden zijn, zal wel niemand — en allerminst de schrijver — menen.

De dissertatie van Dr. Van Baal is methodisch een opmerkelijk verschijnsel in de ethnologische literatuur van Ned. O. Indië. Hij poogt het gehele complex van riten, mythen en sociale structuur „einheitlich" te verklaren uit één en dezelfde wereldbeschouwing. Zulk een onderzoek gaat dus uit van het inzicht, dat allereerst riten en mythen één onverbrekelijk geheel vormen en voorts de sociale ordening een bepaalde functie heeft te vervullen in het kosmisch gebeuren, welke functie in haar organisatie aan den dag treedt. Dit laatste kan men ook zo formuleren, dat het sociale systeem en het kosmisch systeem hetzelfde grondplan vertonen. Deze inzichten zijn in de Indonesische ethnologie het eerst uitgewerkt door Dr. Rassers, te beginnen met zijn dissertatie (*De Pandjiroman*, 1922). De aard van het betreffende materiaal was echter niet bijzonder geëigend om twijfelaars te overtuigen. Immers, de „mythen", die Dr. Rassers gebruikte, hadden reeds een gecompliceerde ontwikkeling doorgemaakt en hadden sterk het karakter van „literatuur" aangenomen. De oorspronkelijke riten waren in het geheel niet meer aanwezig, doch moesten grotendeels uit die mythen worden afgeleid. Ook de sociale ordening was geheel verlopen en moest eveneens uit de mythen worden gereconstrueerd. Vreemde, niet geheel bekende invloeden hadden alles gecompliceerd en uitwendig een geheel nieuw aspect geschapen. Zo valt niet te ontkennen, dat de omstandigheden uiterst ongunstig waren. Aan de andere kant waren het juist deze zelfde omstandigheden — het misleidend uitwendig aspect der betreffende

Javaanse verschijnselen —, die een toepassing dezer methode zo bijzonder urgent maakten en Rassers' dissertatie zo belangrijk. Eens en voor al werd door dit onderzoek de aandacht gericht op de achtergrond van de Javaanse cultuur, in stede van de Indische of de verbrokkelde façade.

Na zijn dissertatie heeft Rassers de zelfde ethnologische methode — in oorsprong grotendeels teruggaande op de Franse sociologisch georiënteerde school — met opmerkelijk succes toegepast inzonderheid op de wajang. Ook enige andere auteurs bewogen zich nog in de zelfde richting. Het werk echter van Dr. Van Baal geeft voor het eerst, op zulk een ruime schaal, een toepassing dezer methode bij een volk, dat volop „primitief" genoemd mag worden en waarvoor men zelfs geneigd zou zijn de ietwat zonderlinge Engelse term „savages" te gebruiken. Het gaat hier voor het eerst niet om half verdwenen of gedenatureerde instellingen, maar om levende mythen en riten en een nog fungerende sociale organisatie. Het gaat thans dus niet om een reconstructie. Hierin is het nieuwe van dit onderzoek gelegen, voor welks richtlijnen de schrijver, volgens zijn verklaring, bijzonder veel heeft te danken aan de opvattingen van Prof. De Josselin de Jong.

Wie dit werk ter hand neemt zonder zijn houding te hebben bepaald ten opzichte van de methode van onderzoek, zal ontstellende uitspraken aantreffen; wie deze methode wil parodiëren, zal hiervan een rijke bloemlezing kunnen samenstellen. Hierom zou het wenselijk zijn geweest, wanneer de auteur in zijn inleiding enige opmerkingen van methodologische aard had gemaakt, meer dan hij thans geeft. Weliswaar springt bij de Marind-anim de aanwezigheid van een kosmologisch systeem, waarin ook de sociale groepen een plaats innemen, bijzonder duidelijk in het oog en was deze reeds door verschillende auteurs opgemerkt. Doch te stipt heeft de schrijver zich gehouden aan zijn voornemen, zich te beperken tot de Marind-anim alleen. Een enkele algemene opmerking, evenals een enkele verwijzing naar soortgelijke opvattingen in andere gebieden, zou verhelderend hebben gewerkt.

De sociale organisatie der Marind-anim kent totemistische exogame groepen; de grootste eenheden worden als „totemgenootschappen" aangeduid. In zijn uiteenzetting nu der bestaande totemgenootschappen doet Van Baal terstond een zeer belangrijke en

beslissende stap. De gegevens van Wirz, die hierin verreweg het uitvoerigst is, schenen er op te wijzen, dat deze totemgenootschappen uiteenvallen in twee groepen (1 van 1, en 1 van 4 totemgenootschappen), die oorspronkelijk tot elkaar stonden als twee phratries, zodat wij hier weer de bekende sociale tweedeling zouden aantreffen. Wirz zelf was deze mening ook toegedaan en hij scheen hierin zeer sterk te staan, doordat hij kon wijzen op een tweetal geïsoleerde dorpen, waar zulk een phratrie-tweedeling nog fungeerde. Wanneer men echter van deze opvatting uitgaat, blijft de sociale organisatie een verward kluwen. Van Baal nu heeft aangetoond, dat de groepering der totemgenootschappen in tweeën, zooals Wirz (hij alleen) die opgeeft, niet de juiste kan zijn en op onvoldoende gronden berust. De vier totemgenootschappen, die Wirz rangschikte onder één der twee stamhelften, werden ten onrechte tot één groep verenigd. Zij moeten als zelfstandige groepen worden beschouwd, zodat er totaal vijf totemgenootschappen naast elkaar staan, die in wezen de oorspronkelijke clans vormen. Van deze vijf is het totemgenootschap (clan) der Geb-zé de clan van het Midden (totaliteit); twee clans zijn overwegend geassocieerd met de Bovenwereld, twee andere met de Onderwereld. In de eenvoudigste vorm is de maatschappij dus verdeeld in een driedeling: Bovenwereld, Midden (Totaliteit), Onderwereld. Deze driedeling is in de grond der zaak toch weer een phratrie-tweedeling („twee-driedeling"), in welke de groep van het Midden echter een zeer grote plaats is gaan innemen. Het dualistisch systeem heeft hierdoor plaats gemaakt voor een drieledig systeem. In de aldus verkregen twee-driedeling lopen de grenzen tussen de groepen echter geheel anders dan bij de indeling van Wirz het geval was.

Deze zelfde driedeling keert ook terug in de betekenis der geheime genootschappen. Deze zijn — op één uitzondering na: de Sosom — onderdelen van één alles omvattend systeem van kosmische riten, evenals de clans onderdelen zijn van de alles omvattende stameenheid. In de riten en mythen van het Rapa-genootschap overweegt de Bovenwereld, in de Imo de Onderwereld, terwijl de Majo een universeel kosmisch karakter draagt. De territoriale verdeling dezer rituelen stemt hiermee overeen: Rapa komt voor in het Oosten, Imo in het Westen, terwijl de Majo-riten in het Midden des lands thuis behoren. De territoriale

groepering der vijf totemgenootschappen valt niet samen met de verspreiding der geheime genootschappen; de clans wonen in ordeloze verspreiding over het gehele stamgebied.

Geb, de stamvader of god van het totemgenootschap der Geb-zé, is het symbool van de Totaliteit, zowel van de stam als van de kosmos. Geb wordt gedacht als een reus, wiens voeten wortelen in de onderwereld, wiens hoofd in de hemel reikt en wiens armen uitgestrekt zijn tot het Noorden en het Zuiden. Zijn lichaam vervult de gehele kosmos en hij is zowel in de onderwereld als in de bovenwereld thuis. De vijf oorspronkelijke clans (totemgenootschappen) behoren elk bij een deel van Geb's lichaam; hoofd en armen kwamen aan de twee Bovenwereld-clans, onderlijf (genitaliën) en voeten aan de beide Onderwereld-clans, terwijl de clan der Geb-zé in het bijzonder met de navel geassocieerd is.

In deze in grove trekken aldus georganiseerde kosmos wordt gestreden om het leven, allereerst door den mens. Het symbool bij uitnemendheid van het menselijk leven is de Zon. Beide, mens en zon, zijn sterfelijk. De mythen leren het volgende. De opgaande, jonge zon wordt in het Oosten gebaard. In het Westen gaat zij ten onder, en dit is de oorzaak van de dood der mensen. Bij zijn ondergang (de Zon wordt mannelijk voorgesteld) cohabiteert de Zonnegod met de Aarde, en in zijn dood bevrucht hij de Aarde. Deze baart de zon opnieuw, zodat deze in het Oosten herrijst. De Onderwereld brengt de dood, doch bezit anderzijds het eeuwige leven. Een der beide Onderwereld-clans representeert in het bijzonder het doodsbrengend aspect der Onderwereld, de andere haar levenbrengend en vernieuwend aspect. Van de beide Bovenwereld-clans is de ene geassocieerd met de Zon (Bovenwereld) in de droge moeson, de ander met de Bovenwereld in de natte moeson. In de riten der geheime genootschappen worden deze gedachten telkens beleefd; ongelukkigerwijs zijn in dit opzicht de bestaande beschrijvingen zeer onvolledig, behalve betreffende de Majo. Sexuele handelingen en associaties nemen een bijzonder, wellicht zelfs abnormaal grote plaats in.

Het hier zeer kort geschetste kosmologisch systeem is door Van Baal tot in finesses vervolgd en hij wijst tal van associaties en symbolen aan, die met elk der onderdelen verbonden zijn. Zo blijkt ook weer de slang verbonden met de Onderwereld in

haar tweeledige functie; het doodsaspect is geassocieerd met de krokodil, het levenbarend aspect met hond en meerval. De casuaris is de vogel van de Bovenwereld, van het sterfelijk leven. De dominerende betekenis van het sexuele element brengt den schrijver somwijlen tot interpretaties, die verwant zijn aan Winthuis' opvattingen.

Een bevredigend overzicht te geven van de inzichten, die van Baal heeft verworven, is niet mogelijk in kort bestek. In het bovenstaande werd slechts beoogd aan te duiden, in welke richting zijn resultaten wijzen. De lezer heeft reeds bemerkt, dat wij op bekend terrein worden gebracht. Doordat de schrijver voortdurend rekening houdt met materiële en geografische omstandigheden, maakt het onderzoek een zeer nuchtere indruk. Het heeft geen zin, te wijzen op onderdelen, die niet geheel helder zijn geworden. Wat bereikt werd, is reeds zeer veel.

Hoever ten slotte de betekenis van het gewonnen inzicht zich kan uitstrekken, blijkt uit de toepassing ervan op zulk een algemeen verschijnsel als het koppensnellen. In een interessant betoog maakt de schrijver zeer aannemelijk, dat dit gebruik bij de Marindinezen, verbonden met een groot koppenfeest, beoogt het brengen van de zon in de macht van de Onderwereld, waardoor het nieuwe leven wordt verkregen. Bij het lezen van zijn uiteenzettingen beseft men weer, hoe ongenoegzaam de beschouwingen zijn, in welke men berust bij formuleringen als „magische kracht" enz.

Het ongetwijfeld doornige pad der mythen-interpretatie, dat hier met voorzichtigheid werd betreden — al zal ieder hier of daar wel een aantekening plaatsen — en dat tot zulke belangrijke inzichten voerde, moge na dit voortreffelijk voorbeeld ook in andere delen van de Archipel worden ingeslagen.

Jogjakarta, October 1934. J. Ph. DUYVENDAK.

A. I. VAN AERNSBERGEN, S. J., *Chronologisch Overzicht van de werkzaamheid der Jezuïeten in de Missie van N.O.I.* A. C. Nix & Co, Bandoeng-Amsterdam. 1934.

B. J. J. VISSER, M. S. C., Apostolisch Prefect van Poerwokerto. *Onder de Compagnie. Geschiedenis der Katholieke Missie van Nederl. Indië.* G. Kolff & Co, Batavia (1934).

Wie na het jaar 1900 in Nederland belast waren met het doceeren van „de geschiedenis en de methodiek van de zending" hadden weinig litteratuur tot hun beschikking, die eenigszins volledig de Roomsch-Katholieke missie behandelde.

In 1908, een eeuw nadat de eerste Apostolische Prefect te Batavia landde, schreef A. J. H. VAN DER VELDEN, S. J. zijn historische schets; C. WESSELS, S. J. publiceerde van 1924 tot nu een reeks studiën over Centraal-Azië, Zuid Celebes, Amboina (1546-1605), Abessinië, Batjan, Panaroekan, Noord-Celebes en Sangi-eilanden, Malaka en de Augustijnen in de Molukken; A. I. VAN AERNSBERGEN, S. J. over de Minahassa (1925) en B. J. J. VISSER M. S. C. over het Portugeesch-Spaansche Tijdvak van 1511-1605 (1925).

Bij deze serie historische studies door geestelijken geschreven komen nu de in den aanhef genoemde werken, uitgegeven als feestbundels, het eerste het tijdvak van 1859-1934 omvattend, wat betreft de werkzaamheid van een enkele Orde, het tweede de geschiedenis der Katholieke Missie in Oost-Indië gevend in haar geheelen omvang van 1606-1800.

Pastoor VAN AERNSBERGEN heeft veel meer gegeven dan de titel van zijn boek belooft. Het is geen dorre jaartallenopsomming geworden en het „overzicht" mist het vluchtige en oppervlakkige, aan vele overzichten eigen. Waar de Jezuïeten-orde tot voor korten tijd de eenige was, die Java, Celebes en Flores onder haar geestelijke hoede had, is haar missie-werk voor een zeer groot deel ook een stuk geschiedenis van de verhouding van den Staat en de Roomsch-Katholieken in Nederlandsch-Indië geworden. Met groote nauwkeurigheid en gebruikmaking van alle hem toegankelijke bronnen heeft de Schrijver het verzamelde materiaal duidelijk en uitvoerig verwerkt, vooral gebeurtenissen, die aan leeken en niet-Katholieken niet of weinig bekend zijn, daar zij vrijwel niet in de gelegenheid zijn om de gegevens te verkrijgen.

Als aanloop krijgt men, in vogelvlucht, de Missie van kort na 1500 af. Dan het mijns inziens mooiste hoofdstuk over 1807-1859, met in ruim zestig pagina's de fata der geestelijken, de strijd voor onafhankelijkheid der Kerk van het Gouvernement, de cholera-epidemie van 1821, kerkenbouw, de gemengde huwelijken, dienstreizen van den Apostolischen Prefect, het conflict tusschen de Regeering en Monseigneur Grooff en de gevolgen ervan. Hier kon de Schrijver nog geen gebruik maken van de door Mgr. Hensen te Rome verzamelde gegevens uit een toevallig teruggevonden archief over dit onderwerp.

Het hoofdstuk over 1859-1934 bevat een overvloed van gegevens, die uit wetenschappelijk oogpunt van minder algemeen belang zijn, maar die het goed is nu betrouwbaar bijeen te hebben als in een encyclopaedie.

Lijsten van kerkelijke overheden, staties en van alle Jezuïeten die in Indië hebben gewerkt en een opgave van gebruikte werken vullen dit mooi uitgegeven, van portretten en platen voorziene boek aan.

Monseigneur VISSER's „geschiedenis" is een voortzetting van zijn werk loopend over 1511-1605. Jammer is het, dat we nu „in medias res" geworpen worden, terwijl herdruk van zijn „Onder Portugeesch-Spaansche Vlag" als Deel I zulk een mooi geheel zou gevormd hebben.

In plaats van noten onderaan de pagina is een los boekje met „nota's" (55 bladzijden heel kleine druk), getuigend van de belezenheid van den Schrijver, aan het werk toegevoegd. Gaarne hadden we bovendien nog een lijst van archivalia en gedrukte bronnen opgenomen gezien. Wel is er een los „Personen- en Plaatsenregister". Kaarten en platen verduidelijken den tekst.

De verdeeling van de stof is geografisch: de Molukken, Noord-Celebes en omliggende eilanden; Makassar; Borneo; de Solorgroep; Java; Bali, Sumatra, Indische martelaren in Japan.

Er is zoo ontzettend veel materiaal bijeengebracht, dat de welgeordende gegevens, niettegenstaande hun belangrijkheid den aandachtigen lezer vermoeien. Maar men gevoelt hoe ongaarne de Schrijver voor zich hield wat hij terecht meende dat een wetenswaardige mededeeling was. Deze zeer begrijpelijke gulheid doet als geheel het boek geen schade.

Met de ook van elders bekende politieke geschiedenis als achtergrond leest men de merkwaardige lotgevallen van hen, die met doodsverachting hun plicht vervulden. De antithese tusschen Portugeezen en Spanjaarden komt bij het missie-werk nog dikwijls boven, soms die tusschen verschillende monniksorden.

De Hollandsche gegevens zijn, naast die van elders, goed verwerkt, voorzoover ze gedrukt zijn. Zoo is het merkbaar dat het geschiedverhaal ijler wordt na het laatste gedrukte „Daghregister des Casteels Batavia"; niet dat de 18de eeuwsche Daghregisters, zoo geheel anders van samenstelling, veel licht hadden gegeven, maar er had in plaats daarvan kunnen geput worden uit de geschreven archivalia van het Rijksarchief in Den Haag en van het Landsarchief te Batavia. De aankomende en afgaande brieven bevatten onder de diverse beschrijvingen der „comptoiren" nog zooveel nieuws. Maar begrijpelijk is dat het dienstwerk van den geestelijke zulk tijdroovend zoeken niet toeliet. Toch moeten, mijn inziens, zulke boeken door geestelijken, niet door leeken, geschreven worden.

Nieuw is de visie op de positie der Katholieken in Compagnies tijd: de strengheid volgens de plakkaten, het aandringen der Predikanten tot streng optreden tegen hen, bleek inderdaad niet te bestaan. In veel gevallen is dit niet verwonderlijk, als er in de Hooge Regeering krypto-Katholieken waren, als Maetsuycker. Hij ging, zooals Mr. Pieter van Dam in zijn werk onder het hoofd „Justitie" vertelt, als „pensionaris" naar Batavia, om de bestaande plakkaten te ordenen tot een „ordonnantie boeck", bekend als de „Statuten van Batavia". Een der Bewindhebbers, van Kamer Zeeland, de Heer Schotte maakte bezwaar tegen zijn benoeming wegens zijn „gepassioneert papist" zijn. Maetsuycker beloofde „professie van de gereformeerde religie te doen" te Batavia. Valentyn beschouwde hem als Katholiek en van de gereformeerde kerkdiensten bleef de latere Gouverneur-Generaal verre.

De brieven aan den Bataviaschen kerkeraad uit Malakka (1647-1736) en uit Cochim (1666-1737) op het Landsarchief zullen ook nog veel merkwaardigs opleveren. Moge de Schrijver, of een ander geestelijke, alsnog gelegenheid vinden hiervan gebruik te maken.

Ook te Rome in het archief van het S. C. de Propaganda Fide, waar reeds Blok op wees, en van het Vaticaan zag ik nog ongebruikt materiaal, evenals in het Kaapsch en het Ceylonsch archief.

Maar in de inleiding zegt de Schrijver zelf dat er nog aanvullingen mogelijk zullen blijken.

Het geheel is een mooi wetenschappelijk werk geworden, waarvoor men Monseigneur Visser dankbaar moet zijn.

Beide boeken zijn een groote aanwinst voor de Missie-litteratuur.

G. M.

CHARLES C. ADAMS, *Islam and Modernism in Egypt*. A study of the modern reform movement inaugurated by Muḥammad 'Abduh. London 1933. VIII + 283 pag.'s 8°.

Blijkens het April 1932 gedateerde voorbericht van den Schr. vormde dit boek het eerste deel van zijn in Augustus 1928 bij de betrokken Faculteit aan de Universiteit van Chicago ingediende proefschrift ter verkrijging van den graad van Doctor of Philosophy. Het tweede deel was een Engelsche vertaling van het door Dr. L. de Vries in zijn dissertatie (*Een hypermodern geluid in de wereld van den Islām*, Leiden 1926) besproken werk van 'Alī 'Abd ar-Rāziḳ: *Al-Islām wa uṣūl al-ḥukm*. Bedoeld als inleiding tot die vertaling werd het eerste deel geacht, naar vorm en inhoud, voldoende op zich zelf te staan en van genoegzaam algemeene beteekenis te zijn om, met slechts geringe wijzigingen, door de Faculty of the School of Oriental Studies of the American University te Cairo als afzonderlijk werk in de reeks van Oriental Studies uitgegeven te worden.

Inderdaad vormt dit boek een zoodanig geheel, dat men zonder de boven weergegeven mededeelingen in het voorbericht het niet zou houden voor een inleidende studie tot de vertaling van een werk van een der Egyptische modernisten in den Islām. Het breedopgezette raam, waarbinnen 'Alī 'Abd ar-Rāziḳ als laatste der jongere Egyptische modernisten, naar zijn leven en werken, wordt geschetst (p. 259-268 van het boek), bevat, na een inleidend hoofdstuk over Sajjid Djamāl ad-dīn al-Afghāni, den voorlooper, leidsman en vriend van Muḥammad 'Abduh, den vader van het Egyptische modernisme, een gedetailleerde, op studie van de betrokken litteratuur, zoowel de Arabische als de Europeesche, gebaseerde teekening van 'Abduh's levensloop en leerstellingen (elk verdeeld over drie hoofdstukken), gevolgd door een kenschets van 'Abduh's meest vooraanstaanden

leerling en biograaf Sajjid Muḥammad Rasjīd Riḍā en diens blad Al-Manār, en van de Manār-partij, om ten slotte afgesloten te worden door korte karakteristieken van jongere Egyptische modernisten. In de mededeelingen omtrent den invloed van ʿAbduh's leer buiten Egypte vindt men zelfs gegevens over het Mohammedaansche modernisme in Nederlandsch-Indië, in hoofdzaak ontleend aan door Dr. H. Kraemer verstrekte inlichtingen, (p. 102-103).

Het is te hopen, dat Dr. Adams, die blijkens dit boek grondige studie van het Egyptische modernisme heeft gemaakt, gelegenheid zal vinden om ook het tweede deel van zijn proefschrift te publiceeren.

H. DJ.

MAULANA MOEHAMMAD ALI, *Inleiding tot de studie van den heiligen Qoer-an*, in het Nederlandsch vertaald door Soedewo. Batavia 1934. 198 pag.'s 8°.

Het Hoofdcomité Qoer-anfonds, dat zich ten doel stelt om onder de auspiciën van „De Ahmadijah-beweging Indonesia (Centrum Lahore)" een Nederlandsche vertaling te bezorgen van de Engelsche Koranvertaling, met Arabischen tekst en commentaar in het Engelsch, van den bekenden, geleerden leider der Lahore-partij van de Aḥmadijjah-beweging, Maulana Moehammad Ali, heeft op aandrang van vele vrienden en kennissen onder bovenstaanden titel afzonderlijk uitgegeven de Voorrede van Moeh. Ali's Koranvertaling en commentaar. In deze „Inleiding" is opgenomen zoowel de voorrede van den grooteren als die van den kleineren Korancommentaar van Moeh. Ali, resp. onder de titels van *The Holy Qur-án* en *Translation of the Holy Qur-án* verschenen, terwijl de commentaar, dien men nog bezig is in het Nederlandsch over te zetten, die is van het laatstgenoemde werk.

De vraag ligt voor de hand, waarom men deze Koranvertaling met commentaar ter bewerking in het Nederlandsch gekozen heeft, en of die keuze verband hield met den aanhang van de Aḥmadijjah-beweging hier te lande. De Aḥmadijjah-leer toch wijkt op verschillende punten—afgezien van moderne opvattingen, voornamelijk op het punt van de Christologie, het Mahdi-schap

en den *djihâd*—van den orthodoxen Islâm af. Die afwijkingen weerspiegelen zich uiteraard in de vertaling en de exegese van den Koran, het fundament, waarop in de eerste plaats een leerstelling moet worden gegrondvest.

Klaarblijkelijk voelt men tegen de heterodoxe leerstellingen der Aḥmadijjah geen bezwaar. De Lahore-partij gaat bovendien op dogmatisch gebied niet zoover als de Qadian-partij, die leert dat de stichter der Aḥmadijjah, Mirza Ghoelâm Aḥmad, een profeet was, een afwijking op een der cardinale punten van den Islâm—die Mohammad als den laatsten, als „het zegel der profeten" beschouwt—, waardoor ook de splitsing der Aḥmadijjah in de twee eerder genoemde partijen in 1914, na den dood van den stichter in 1908, ontstond, en waardoor de propaganda der Qadian-partij hier te lande geen voet heeft kunnen krijgen. De Lahore-partij huldigt de meer in het kader van den orthodoxen Islâm passende opvatting, dat Mirza Ghoelâm Aḥmad een „vernieuwer van den godsdienst" (*moedjaddid ad-dîn*), een groot hervormer, en „een rechtgeleide" (*mahdî*, doch in een anderen dan in den orthodoxen Islâm gebruikelijken zin) is geweest. Bij deze gematigde leer aangaande den stichter der beweging komt verder nog, dat de in Moslimsche streken werkzame zendelingen der Lahore-partij de dogmatische leerstukken der Aḥmadijjah niet aan andersdenkenden opdringen, doch allen nadruk leggen op hetgeen in den Islâm de Moslims vereenigt, op de door hen allen beleden eeuwige, en dus ook voor dezen tijd geldende, godsdienstige waarheden. Maar de grootste aantrekkingskracht moet op den door den tijdgeest niet onberoerd gelaten geloovigen Moslim wel uitoefenen het apologetische werk, dat de Lahorepartij vooral ter verspreiding en ter verdediging van den Islâm onder niet-Moslimsche volken verricht. Dit blijkt ook uit het in de thans verschenen „Inleiding" opgenomen Voorwoord van den vertaler van Moehammad Ali's Koranvertaling en commentaar, waar de apologetische beteekenis van dit werk naar voren wordt gebracht.

De met deze „Inleiding" aangeboden vertaling kan niet anders dan als zeer verdienstelijk gequalificeerd worden. Er komen wel meer of minder zinstorende fouten in voor, deels wellicht tengevolge van verslapping van te lang gespannen aandacht — begrijpelijk bij zulk een zwaren en omvangrijken arbeid als hier

geëntameerd werd —, deels vermoedelijk tengevolge van niet genoegzame vertrouwdheid met de desbetreffende Nederlandsche terminologie, en deels voortgesproten uit het streven naar een zoo nauwkeurig mogelijke vertaling, maar de vertaler, die blijkens dit werk zoowel het Engelsch als het Nederlandsch goed beheerscht, zal die fouten bij een nauwgezette herziening voor een volgenden druk niet moeilijk kunnen ontdekken en verbeteren.

Tot deze fouten behooren b.v. op p. 5: „In het Westen staat deze godsdienst algemeen bekend onder den naam van Moehammedanisme, een naam dien men aanneemt (lees: aangenomen heeft) in navolging van zulke namen als Christendom en Boeddhisme, ... " (Engelsch: „This religion is commonly known in the West as Muhammadanism, a name adopted in imitation of such names as Christianity and Buddhism, . . ."); p. 10: „ . . het begrip over (lees: van) de Goddelijke openbaring . . ."; p. 20: „Als men ziek is of als men niet bij het water (lees: aan water) kan komen . . . ", (Engelsch: „When a person is sick, or when access cannot be had to water, . . . "); p. 21: „Als men weet, dat hij (lees: men) op reis. . .", (Engelsch: „When one is aware that his stay. . . in his journey. . ."); p. 29: „Het heeft inderdaad van een oefening (lees: veel van een oefening) van 's menschen vermogens, . . . ", (Engelsch: „It is in fact like a training of the faculties of man . . . . . . "); p. 31: „. . .wier bestaan van hem afhankelijk zijn", (lees: is); p. 36 en vlg. wordt „report" steeds weergegeven door „verslag" in plaats van door „overlevering" of „bericht", b.v. op p. 37: „Bij voorbeeld, Moeslim vermeldt een verslag, volgens hetwelk de Heilige Profeet tot zijn vrienden zei: . . .", (Engelsch: „For instance, Muslim narrates a report according to which the Holy Prophet said to his companions: . . ."); p. 41: „Velen van hen hadden onder henzelf (lees: onder elkaar) speciale regelingen getroffen. . .", (Engelsch: „Many of them had made special arrangements among themselves. . ."); p. 110 en vlg.: Medineesche, (lees: Medinensische); p. 137: „*Raḥmân* is van de maat (lees: den vorm) *fa'lân*. . .; *Raḥîm* is van de maat (lees: den vorm) *fa'îl*. . ."; p. 186: „Ik laat het Vroeg-Mekkaansche tijdvak ongeveer aanvangen met (lees: eindigen met, of loopen tot) de eerste vlucht naar Abessinië". . ., (Engelsch: „I take the early Meccan period to about the first flight to Abysinnia. . ."; dat tijdvak ving natuurlijk met de eerste

openbaring aan); p. 186: „...Lane's Engelsch Lexicon..., een werk, welks waarde voor den Engelschen student in de Arabische taal...", (lees: den Engelschen beoefenaar van de Arabische taal; Engelsch: „...the English student of Arabic..."); p. 187: „Vele van deze verhalen zijn, geloof ik, in de Islamietische literatuur opgenomen geweest (lees: werden ... opgenomen; Engelsch: „...were... incorporated...") ten gevolge van den toevloed van bekeerlingen van het Jodendom en het Christendom tot den Islâm."

De vertaler heeft voorts zijn beginsel om bij de overzetting in het Nederlandsch het Engelsche origineel niet te wijzigen te ver doorgevoerd. Hij heeft b.v. op p. 186 *Baiḍâwi* evenals in het Engelsche origineel cursief laten drukken, als ware het een titel van een werk en geen persoonsnaam, terwijl het in het Engelsche boek, dat op die plaats de geraadpleegde Korancommentaren opsomt, titels met cursieven druk en auteursnamen met gewonen druk, klaarblijkelijk een zetfout is, (de aldaar genoemde commentaar *Djâmi' al-Bajân* is de titel van den Korancommentaar van Ṭabari, en dient dus achter den naam van dezen auteur te staan). Woorden, namen en titels, die niet naar den Arabischen vorm of naar de hier te lande gebruikelijke uitspraak zijn getranscribeerd, heeft de vertaler in dezelfde, alleen vernederlandschte transcriptie overgenomen, b.v. op p. 22: *takbîr-i-taḥrîmah* (de, in den hier te lande gevolgden Sjâfi'itischen *madzhab*, geijkte term is *takbîrat al-iḥrâm*), p. 41: Ibn-i-'Oemar (zoo ook in andere namen en woorden met de naar het Perzisch gevormde genetiefverbinding i; Arab. Ibn 'Oemar), op p. 57 en andere pagina's: Hedjira (de Arabische, ook in Indonesische talen overgenomen en in Nederlandsche werken thans wel algemeen gangbare vorm is Hidjrah), op p. 36 en 77: Tirmazi, (ten rechte: Tirmidzî); op p. 186: *Tafsîr-i-Kabîr*, (Arab. *At-tafsîr al-kabîr*), Tabri (ten rechte Ṭabarî). Op p. 30 vindt men het *zakât*-plichtig minimum van goud in Engelsche ponden opgegeven. Op al deze punten had de vertaler zich losser van het origineel moeten maken. Zulks had geen afbreuk gedaan aan het karakter van Moehammad Ali's werk.

Wellicht ware het ook beter geweest, indien de vertaler bij de bewerking van het hoofdstuk over de *ṣalât* (p. 18-28) wat meer rekening met den Indonesischen Moslim had gehouden. De bij de

ṣalât te reciteeren gebeden, die Moehammad Ali in dat hoofdstuk opgegeven heeft, n.l. komen niet geheel met de hier te lande gebruikelijke respectieve gebeden overeen. Een wijziging hiernaar zou aan de bedoeling der vertaling, die als een getrouwe vernederlandsching werd opgezet, tekort gedaan hebben. Maar de vertaler had ter wille van den Indonesischen Moslim op die verschillen wel de aandacht kunnen vestigen, evenals hij het ten aanzien van een tweetal andere afwijkende opgaven betreffende de *ṣalât* in zijn voorwoord gedaan heeft. Hij had zulks in algemeenen zin kunnen doen en verder kunnen verwijzen naar b. v. het hier te lande veel gebruikte werkje *Irsjâd al-anâm* van Sajjid 'Oethmân b. 'Abdallâh b. 'Aḳil.

Dat de vertaler bij de overzetting van Arabische teksten zich strikt aan de Engelsche weergave houdt, ook waar deze van de algemeen gangbare opvatting afwijkt, ligt aan den aard van het werk. In die van de gebruikelijke opvattingen afwijkende vertalingen, vooral van Koranteksten, toch zijn Moehammad Ali's eigen inzichten en speciale Koranexegese vervat. Zoo vindt men op p. 23 *ghafara* (in andere vormen) weergegeven met: bescherming (i. pl. v. vergiffenis) schenken; op p. 30 wordt van de bestemming der *zakât* vermeld, dat deze o.a. gebruikt moet worden voor het vrijkoopen van krijgsgevangenen (in den Koran: *riḳâb)*, voor hen, „wier harten men doet hellen tot de waarheid" ('t Koranische *al-moe'allafati ḳoelœboehoem)*, verklaard met: voor hen, die geneigd zijn den Islâm aan te nemen, en „op den weg van Allah" (Kor. *fi sabîlillâh*), verklaard met: voor de bevordering en de verdediging, dus ook voor de propaganda van den Islâm. In den Sjâfi'itischen *madzhab* verstaat men onder de genoemde Koranische uitdrukkingen resp. slaven, die zich van hun meester trachten los te koopen, bekeerlingen, „wier harten verzacht moeten worden" (juist niet: ongeloovigen, op wier bekeering gehoopt wordt; in Indonesische talen is *moealap* dan ook overgenomen in den zin van bekeerling), en de vrijwillige strijders in den heiligen oorlog.

Bovenstaande, uit belangstelling ten beste gegeven, opmerkingen maken weinig uit op onze totale waardeering voor het door den Heer Soedewo geleverde werk. Gaarne spreken we de hoop uit, dat hij den ondernomen arbeid spoedig ten einde moge brengen. Het zal dan een eerbiedwekkende praestatie zijn.

H. DJ.

L. I. GRAF, *Al-Shāfi'ī's Verhandeling over de „wortelen van den fiḳh"*. Dissertatie-Leiden 1934. X + 137 pag. 's 8°.

Dit proefschrift bevat een uitvoerig inhoudsoverzicht van het kleine doch historisch zeer belangrijke werkje van as-Sjâfi'i, dat in de Arabische *fiḳh*-litteratuur bekend staat onder den naam van *Risâlat al-Imâm as-Sjâfi'i* (Zendbrief van den Imâm as-Sj.) en den Imâm tot grondlegger van de wetenschap betreffende de grondslagen van de plichtenleer heeft gemaakt. Dr. Graf heeft in zijn inhoudsoverzicht den Arabischen tekst niet op den voet gevolgd, doch een eigen indeelingsschema toegepast, bestaande uit vier hoofdstukken, die resp. den Koran, de Sunnah, den Idjmâ' en den Ḳijâs betreffen. Elk hoofdstuk heeft hij weer onderverdeeld in afdeelingen en aan elke afdeeling eenige oriënteerende opmerkingen vooraf doen gaan. De inhoud van de *Risâlah* is daardoor inderdaad overzichtelijker geworden, terwijl het naslaan van eenig onderdeel in het oorspronkelijke werk niet noemenswaard moeilijker is geworden, doordat aan het begin van elke afdeeling de bladzijden, waar in de gebruikte editie van de *Risâlah* de weergegeven passage is te vinden, opgegeven staan. Van eenige stukken is de inhoud afzonderlijk in twee bijlagen opgenomen. Waarom Dr. Graf dit gedaan heeft, heeft hij niet gemotiveerd.

Het inhoudsoverzicht is alleen voor hen, die de Arabische taal en de Arabische terminologie op het gebied van den *fiḳh* kennen, volledig te begrijpen. Verschillende Arabische uitdrukkingen zijn zonder Nederlandsche vertaling of omschrijving gebezigd. Dit is geen aanmerking, waar het een proefschrift betreft. Wel is het te betreuren, dat Dr. Graf, die blijkens zijn dissertatie zich in de *Risâlah* en aanverwante litteratuur goed ingewerkt heeft, niet nader is ingegaan op zijn opmerking, dat, waar „de eerste schreden op het pad der *uṣūl*" vanzelfsprekend „nog zeer wankel zijn", „de geheele Risāla het kenmerk van de moeilijkheden (draagt), waarmee haar schrijver geworsteld heeft", (p. VIII). Hij heeft daarbij slechts vermeld, dat „definities ontbreken of zeer gebrekkig (zijn) en telkens naar voorbeelden (wordt) verwezen, waar het formuleeren van de theorie het meest wenschelijk geweest zou zijn". Een nadere bespreking van de aangeduide moeilijkheden, een analyse van de taal en den stijl van de *Risâlah*, een ken-

schetsing van de beteekenis van dit werk voor de latere *uṣûl*-litteratuur, dat alles zou de dissertatie waardevoller gemaakt hebben. In de noten heeft de Schr. wel op het een en ander in die richting gewezen; zoo op pag. 9, nt. 1, waar medegedeeld wordt, dat de in de latere *uṣûl*-werken gebruikelijke terminus technicus *tachṣiṣ* in de *Risâlah* niet voorkomt, waar over het begrip zelf wordt gehandeld. In die noten troffen we een paar onjuiste verwijzingen aan. In nt. 2 op pag. 18 staat, naar aanleiding van de vermelding, dat volgens de *Risālah* Kor. V, 71 Mohammad bij de verkondiging van de Openbaring Allah's bescherming (*'iṣmah*) verzekert: „De meening van Tor Andrae (*Die person Muhammeds in lehre und glauben seiner gemeinde*, p. 124), dat de *'iṣma aanvankelijk* [1]) de verkondiging van de Openbaring betreft, vindt men hier bevestigd". Tor Andrae zegt echter op de aangegeven plaats: „Auch im Islam gilt die *'iṣma vor allem* die verkündigung (*tablīġ*) der göttlichen botschaft". Bovendien is het niet in de door Tor Andrae bedoelde dogmatische beteekenis, dat *'iṣmah* in de weergegeven passage van de *Risâlah* wordt gebruikt [2]). — In nt. 2 op pag. 73 staat naar aanleiding van de vermelding van een *ḳijâs*-regel: „Dit komt overeen met den *eersten* van de zeven afleidingsregels van Hillel, zie Bergsträsser, *Der Islam*, XIV (1925), pag. 81". Bergsträsser spreekt echter t. a. pl. van „die *einzige* von den sog. sieben Auslegungsregeln des Hillel, die ins Gebiet des *qijās* fällt". Een vergissing is verder op p. 37: *gharrar* voor *gharar*.

H. DJ.

---

[1]) De cursiveering hier en verderop van niet-Arabische woorden is van ons.

[2]) Er staat op p. 26: (قال الشافعى) فاعلم الله رسوله صلى الله عليه وسلم منّة عليه بما سبق فى علمه من عصمته اياه من خلقه فقال . . .
(volgt Kor. V, 71).

Ook op andere plaatsen in de *Risâlah* wordt *'iṣmah* niet in de latere dogmatische, maar in de algemeene beteekenis van bescherming gebezigd, b.v. op p. 29: (قال الشافعى) ونسأل الله العصمة والتوفيق Zie ook p. 95. De opgegeven pagina's zijn van de door ons geraadpleegde editie van de Maṭba'ah Muṣṭafâ Muḥammad te Caïro, 159 pag.'s, klein 8°, zonder jaartal.

SARA KOHN, *Die Eheschliessung im Koran.* Dissertatie-Leiden 1934, (Londen 1934). 92 pag.'s 8°.

Mej. Kohn is geen alumna van de Leidsche Universiteit. Zij studeerde bij Prof. Josef Horovitz en, na diens dood, bij Prof. G. Weil te Frankfurt am Main, vervolgens bij Prof. H. A. R. Gibb aan de School of Oriental Studies te Londen en werd op voorspraak van Prof. Wensinck te Leiden door den Minister van Onderwijs tot de promotie aan de Universiteit aldaar toegelaten. Haar proefschrift „stellt — zooals zij zelf het gekarakteriseerd heeft — „im Wesentlichen einen Interpretationsversuch derjenigen Koranstellen dar, aus denen etwas ueber die Eheschliessung entnommen werden kann", (p. 3-4). Daarbij behandelt zij in het bijzonder de Koranische huwelijksvoorschriften, die afwijkingen bevatten van de voor-Mohammedaansche huwelijksgebruiken onder de Arabieren. Bij de interpretatie van de Koranteksten volgt zij de methode om den tekst van „binnen uit" te verklaren door n.l. de beteekenis der woorden zoowel buiten als binnen het zinsverband te onderzoeken met inachtneming van het taalgebruik en de stilistisch-rhetorische eigenaardigheden van den Koran. De Mohammedaansche Koranexegese en traditie heeft de Schr. onbenut gelaten.

De toegepaste methode is inderdaad de in beginsel juiste methode ter interpretatie van Koranplaatsen. De Moh. commentaren en de, al of niet daarin verwerkte, traditie vereischen zelf keuring en schifting om er voor de Koranverklaring betrouwbare gegevens aan te ontleenen. De Schr. had echter dit materiaal niet geheel moeten verwaarloozen. De resultaten van haar onderzoek zouden dan steun en relief, zij het ook wellicht in slechts geringe mate, gekregen hebben, die ze nu missen. Misschien zou zij hare conclusies dan ook met meer zekerheid hebben kunnen geven dan thans het geval is.

De eenmaal strak omlijnde methode is overigens bij het onderzoek nauwgezet toegepast. Bij de verklaring van elk der voor het onderzoek in aanmerking komende Koranverzen bespreekt de Schr. nauwlettend de verschillende mogelijkheden van interpretatie. In haar conclusies is zij over het algemeen zeer voorzichtig. Ter kenschetsing van een en ander geven we hieronder een paar der behandelde punten weer met opmerkingen onzerzijds.

Op p. 12 vestigt de Schr. er de aandacht op, dat, al moet men op grond van Kor. XXXIII, 37 in verband met vs. 4 het verlangen van Mohammad om Zainab, de vrouw van zijn adoptiefzoon Zaid ibn Hârithah, te trouwen wel minstens als aanleiding tot de afschaffing van de adoptie aannemen, men niet zoover mag gaan om, zooals vaak geschiedt, dat geval met Zainab als eenig motief tot afschaffing van het oud-Arabische gebruik om adoptief-, met bloedverwantschap gelijk te stellen te beschouwen. Als argument gebruikt de Schr., dat indien het den Profeet alleen om het voldoen aan een persoonlijk verlangen te doen was geweest, het op moet vallen, dat hij daartoe een oud gebruik afschafte; men had dan veeleer mogen verwachten, dat hij het huwelijk met de gewezen vrouw van een adoptiefzoon tot de hem toekomende huwelijksvoorrechten, expresselijk opgesomd in Kor. XXXIII, 49, zou rekenen. In de afschaffing van de adoptie ziet de Schr. een bewijs ervoor, dat M. de familie nauwer aaneen wilde sluiten. Zij had aan het aangevoerde nog kunnen toevoegen, dat in Kor. XXXIII, 4 tegelijk met de adoptie een ander oud-Arabisch gebruik (de zg. *ẓihâr*) wordt veroordeeld, (ook in Kor. LVIII, 1-5), en dat de afschaffing der adoptie, het geval van Zainab en de huwelijksvoorrechten van den Profeet in den Koran afzonderlijk worden behandeld.

Tot een van anderen afwijkende conclusie komt de Schr. verder bij de behandeling van den *walî* ten aanzien van de uitdrukking „degene, in wiens hand de knoop des huwelijks (*'uḳdat an-nikâḥ*) berust" in Kor. II, 238: „en indien gij haar den *ṭalâḳ* geeft voordat gij haar aangeraakt hebt en gij hebt een bepaald bedrag voor haar vastgesteld, (geeft) dan de helft van hetgeen gij vastgesteld hebt, tenzij zij daarvan afziet of hij ervan afziet, in wiens hand de knoop des huwelijks berust; en dat gij er van afziet is vromer; en vergeet niet de vrijgevigheid onder elkander; waarlijk Allah ziet wat gij doet". Er zijn omtrent de genoemde uitdrukking twee opvattingen mogelijk, die ook inderdaad onder de Moh. geleerden voorkomen, n.l. dat ermede gedoeld wordt op den echtgenoot, die immers het huwelijk ook naar willekeur kan ontbinden, of op den *walî*. Mej. Kohn bespreekt omstandig wat voor en tegen ieder dier opvattingen is aan te voeren en komt tot de conclusie, dat de tweede opvatting de juiste moet zijn, (p. 24-28, zie ook

p. 33-34, 38-39, 67-68). Tegen de eerste opvatting heeft zij het bezwaar, dat het moeilijk te begrijpen is, hoe de man, die toch door de bepaling begunstigd wordt, tegelijk degene kan zijn, wien het recht om van iets af te zien toekomt; voorts, dat *'afâ* dan gebezigd zou zijn niet in de gewone beteekenis van „erlassen" maar in die van „verzichten auf einen Rechtsanspruch", en dat dezelfde persoon in de 2de persoon wordt toegesproken en met een omschrijving in de 3de persoon wordt aangeduid. Ook in de zienswijze, dat met de uitdrukking in kwestie de *walî* wordt bedoeld, ziet Dr. Kohn wel moeilijkheden, maar zij acht deze voldoende opgelost door *'uḳdah* niet als een toestand, als „geknoopt zijn", maar, hetgeen lexicologisch mogelijk is, als een handeling, als „het knoopen", en zoo de samenstelling *'uḳdat an-nikâḥ* als de huwelijkssluiting en niet als het huwelijksverdrag (of liever de huwelijksverbintenis) op te vatten; voorts door de Koranische bepaling, die dan den *walî* het recht geeft den aan de verstooten, nog onaangeraakte vrouw toekomenden halven bruidschat te „erlassen", te doen slaan op het geval, dat de vrouw nog minderjarig is [1]).

Het betoog lijkt niet zeer klemmend. *'Uḳdat an-nikâḥ* komt nog eens voor in Kor. II, 236: „En neemt geen besluit over den knoop des huwelijks (d.w.z. tot het aangaan van de huwelijksverbintenis), tot het Boek zijn termijn heeft bereikt (d.w.z. voordat de voorgeschreven *'iddah*-periode is verstreken) . . ." Hieraan gaat vooraf: (vs. 235) „En het is geen zonde voor u om bedektelijk een huwelijksaanzoek te doen (n. l. bij een weduwe gedurende haar *'iddah*-periode), of om (het voornemen om een aanzoek te doen) in uw boezem verborgen te houden; Allah weet, dat gij harer zult gedenken. Maar maakt met haar geen afspraak in het geheim, tenzij gij betamelijke woorden spreekt". Als men hierbij nog bedenkt, dat er hier sprake is van weduwen, van wie in Kor. II, 234 gezegd wordt dat na afloop van haar *'iddah*-periode „zij met zich zelven (mogen) doen" wat „betamelijk" is, d.w.z. naar een nieuwen echtgenoot mogen omzien (zie ook Mej. Kohn p. 22-23), dan kan men *'uḳdat an-nikâḥ* in vs. 236 en 238, die tot

---

1) Dit was aanvankelijk ook de meening van as-Sjâfi'i, (zie Baiḍâwi's commentaar op het Koranvers in kwestie).

één geheel van voorschriften behooren, bezwaarlijk met den *walī* in verband brengen. Het komt ons voor, dat er geen gegronde reden bestaat om af te wijken van de onder de Moh. geleerden als meest gezaghebbend geldende opvatting, dat met de uitdrukking „degene, in wiens hand de knoop des huwelijks berust" gedoeld wordt op den echtgenoot [1]). De bedoeling is dan, dat de verstooten, nog onaangeraakte vrouw van haar recht op de helft van den bruidschat mag afzien, dus den man den geheelen bruidschat mag kwijtschelden, en de man mag afzien van zijn recht om haar de helft van den bruidschat niet uit te betalen en dus haar den geheelen bruidschat mag geven [2]). Dan is het ook duidelijk, waarom verder in het Koranvers gezegd wordt, dat het afzien van dat recht „vromer" is, en waarom er aan herinnerd wordt om onder elkaar vrijgevig te zijn. Anders krijgt men de constructie, dat den *walī* aanbevolen wordt om tegenover den man vrijgevig te zijn niet door zelf een offer te brengen, maar ten koste van zijn pupil, want de bruidschat komt niet den *walī*, maar der vrouw toe.

Omtrent den bruidschat vindt men op p. 75-77 van de dissertatie in voorzichtige termen de zienswijze ontvouwd, dat die gift, welke het karakter heeft van een aan de vrouw toekomend loon voor hetgeen de man van haar geniet, vermoedelijk ter verzorging van verstooten vrouwen en weduwen gediend moet hebben. In het verbod in Kor. II, 229 om bij verstooting iets van den bruidschat van de vrouw te „nemen" ziet de Schr. een aanwijzing, dat de vrouw bij verstooting nog in het bezit van haar bruidschat was. Uit hetzelfde Koranvers leidt zij af, dat de *chul'* tot stand kwam, doordat de vrouw zich met haar bruidschat of een deel ervan loskocht, en het geoorloofd zijn van den *chul'* moet, meent zij, op de omstandigheid gegrond zijn, dat als regel de bruidschat door de vrouw niet werd uitgegeven, zoodat zij ten allen tijde zich los kon koopen, en *chul'*-echtscheidingen kwamen evenals verstootingen zeer vaak voor. Een argument voor de door haar voorgedragen opvatting van het doel van den bruidschat ziet Dr. Kohn ook in de omstandigheid, dat bij niet onmiddellijke voldoening van den bruidschat er geen andere

---

[1]) Zie Baiḍâwī in zijn commentaar op die passage, en TH. W. JUYNBOLL, *Over het historische verband tusschen de Moh. bruidsgave en het rechtskarakter van het oud-Arabische huwelijk*, p. 17 en 78.

[2]) Zie ook de Lisân al-'Arab i.v. *'afâ*.

betalingstermijn bekend is dan het oogenblik van de echtscheiding; de bruidschat kan, wanneer hij bij de echtscheiding uitbetaald wordt, eerst daarna gebruikt worden. Ten slotte wijst de Schr. op een uit den oud-Arabischen tijd overgeleverd verhaal, dat een man aan zijn vrouw bij de ontbinding van het huwelijk wegens ongehoorzaamheid niet gaf wat hij haar voor het huwelijk had toegezegd, een uitbetaling, die anders bij de scheiding plaats gevonden zou hebben, voorts op de rol, die thans nog in Mekka onder arme lieden de bruidschat bij de vaststelling ervan speelt als middel ter verzorging van de vrouw bij echtscheiding, en eindelijk op parallellen in andere rechtsstelsels, waarin aan de vrouw bij huwelijksontbinding een al dan niet tevoren vastgesteld bedrag uitbetaald moet worden.

Het komt ons voor, dat de door Dr. Kohn voorgedragen verklaring van het doel van den bruidschat nog onzekerder is dan reeds uit de voorzichtige inkleeding ervan blijkt. Behalve dat het aangevoerde ook andere verklaringen toelaat en dat het zich moeilijk laat voorstellen, dat de vrouw haar bruidschat intact bewaarde, (Juynboll, *Handleiding tot de kennis van de Moh. Wet*, 3de druk, p. 211, zegt, dat in den oud-Arabischen tijd de van haar man weggeloopen vrouw door haar verwanten losgekocht werd door teruggave van den ontvangen bruidschat, en verwijst daarbij naar Burckhardt voor een soortgelijk gebruik onder de Bedouïenen van diens tijd), is het betoog van Dr. Kohn omtrent het doel en het gebruik van den bruidschat vooral in verband met de volgende gegevens weinig overtuigend: de Koran stelt den bruidschat nadrukkelijk voor als een aan de vrouw toekomend loon voor hetgeen de man van haar geniet (Kor. IV, 28); Kor. IV, 23 veroorlooft het terugnemen van den bruidschat van een weduwe geworden vrouw, die zich klaarblijkelijk aan iets schandelijks schuldig gemaakt heeft, (door Dr. Kohn verklaard als het plegen van echtbreuk en de bepaling uitgebreid tot gevallen, dat in het algemeen de getrouwde vrouw echtbreuk pleegt; zie p. 47, 53 en 71); voorts wordt in Kor. II, 241-242 den man voorgeschreven om, in geval hij sterft, voor zijn weduwe levensonderhoud voor een jaar achter te laten zonder haar uit het huis te verdrijven en om ook aan zijn verstooten vrouw behoorlijk levensonderhoud te verstrekken; eindelijk vindt

men onder de uitsluitend den Profeet toekomende huwelijksvoorrechten in Kor. XXXIII, 49 vermeld, dat het hem veroorloofd was om een vrouw, die zich aan hem gaf, zonder bruidschat te huwen; in het kader van het in den Koran aan den bruidschat gegeven karakter is dit te begrijpen, doch niet, wanneer de bruidschat tot levensonderhoud van de vrouw bij huwelijksontbinding moest dienen.

Er zijn meer punten, waarop men met Dr. Kohn van zienswijze kan verschillen, zoo ten aanzien van haar meening, dat het Koranische huwelijk nog als een, zij het ook met betrekking tot de voor-Mohammedaansche opvattingen gewijzigd, koophuwelijk beschouwd moet worden (p. 53), ondanks het veranderde karakter van den bruidschat en ondanks ook haar eigen conclusie, dat Mohammad het huwelijk als een *mīthâḳ ghalīz*, „ein festes Buendnis" beschouwde (p. 6-7). Het blijft echter de verdienste van haar proefschrift, dat bij de verklaring van de onderzochte Koranverzen volgens de door de Schr. toegepaste philologische methode de verschillende mogelijkheden naar voren worden gebracht. Wanneer men bij de onderlinge afweging dier mogelijkheden niet altijd tot dezelfde uitkomst als de Schr. geraakt, dan is het door den aard van de materie bijkans vanzelfsprekend te noemen. Tot de kleine door ons opgemerkte vergissingen verder, die aan de verdienste van het proefschrift weinig afbreuk doen, behoort b.v. de vermelding op p. 37 en p. 86 (op de laatste pagina onder verwijzing naar Kor. LXV, 4), dat de *'iddah*-periode van de verstooten vrouw drie maanden duurt. Naar bekend is, duurt die wachttermijn drie reinheidsperioden (Kor. II, 228). In Kor. LXV, 4 is sprake van de inderdaad 3 maanden durende *'iddah*-periode van vrouwen zonder menstruatie. Op p. 8 ten slotte vindt men bij het vermelden van het verbod aan de vrouwen om haar sieraad aan vreemden te vertoonen (Kor. XXIV, 31) aangeteekend, dat die bepaling geen sluiervoorschrift beteekent, wijl de tekst zulk een verklaring niet toelaat. Dat de Schr. hierbij niet naar het onder Nederlandsche oriëntalisten bekende opstel van Snouck Hurgronje: „Twee populaire dwalingen verbeterd" (*Verspreide Geschriften* I, inz. p. 310-311) heeft verwezen, is haar, die in Leiden alleen gepromoveerd is, nauwelijks als een omissie aan te rekenen.

H. DJ.

Eenige grepen uit de moderne Apologie van den Islam

door

Dr. H. KRAEMER.

II

India.

De apologeten van den Islam uit India vertoonen, gelijk wij reeds aanroerden, eenige kenmerken, die ze duidelijk van de Egyptische onderscheiden. Bij alle belangstelling voor de Europeesche cultuur, is de eigenlijke opmerkzaamheid der Egyptische apologeten toch gericht op den Islam, zijn wezenlijke onvergelijkbaarheid en zijn herstel uit diep verval. Bij alle belangstelling voor en zelfs liefdevolle gebondenheid aan den Islam als de eigen levensgemeenschap, gaat de aandacht der Indische apologeten toch in de eerste plaats uit naar de Europeesche cultuur. Hun aanhangers schenken hun, wanneer zij hen willen eeren, onverbloemd den titel van kampioen of apostel der Europeesche cultuur. Dat is in Egypte geen eeretitel, althans nu nog niet. Persoonlijk zijn de Indische apologeten moreel en cultureel ingesteld, niet theocratisch-godsdienstig. Wij hebben dat alles boven reeds uitvoeriger aangeroerd.

Welke redenen kunnen dit onderscheid verklaren? Zonder te pretendeeren dat het onderscheid volledig verklaard kan worden, zouden de volgende punten te noemen zijn.

De Indische Islam, hoezeer ook de duidelijke trekken van het Moslimsche denken en leven dragend, is toch steeds een geïsoleerd deel van de Moslimsche wereld gebleven. Toen de Islam India binnendrong, had hij zijn formatieve periode achter den rug. Hij kwam er als een afgerond stelsel. De herinnering aan den strijd der scholen en stroomingen,

Was de Perzische cultuur een erkend en gezocht deel der beschaafde Moslimsche opvoeding in India, van de Hindoesche cultuur kan dat niet gezegd worden, de belangstelling van Akbar en zijn kring en van Dārā Šikōh ten spijt. Toch heeft de polymorphe, zinnelijke zoowel als gesublimeerd-geestelijke cultuur der Hindoes, atmosferischen invloed geoefend. In de beschaafde kringen heeft de Hindoesche „sarvāgamaprāmāṇya", d.i. de gedachte dat alle religies gelijkelijk waar zijn, een milder plooi in den strakken Moslimschen geest gebracht.

Voor dit alles zouden de hoven van Akbar, Djahāngīr en Shāh Djahān, en zelfs dat van Aurangzēb, de sprekende stalen kunnen leveren. De Indische apologeten, die invloed hebben gekregen als de verzoenende uitleggers van het conflict Islam en moderne cultuur, stammen allen uit deze hoogere, beschaafde kringen. Zij hebben allen deel aan die subtiele synthese van Islam en Hindoeschen en Perzischen cultuurgeest. Dat geldt zoowel van Sir Sajjid Aḥmad Khān Bahādur als van Moulavi Cheragh Ali, zoowel van Sajjid Ameer 'Ali als van Khuda Bukhsh en Sir Muḥammad Iḳbāl, aan welke mannen wij aandacht willen wijden. Straks zal dat nader blijken.

Bij de Eyptische apologeten is dat anders. Ze zijn òf van eenvoudige fellāḥen-afkomst of stammen met weinige uitzonderingen uit bescheiden 'ulamā'-kringen. Men denke aan 'Abduh en Rašīd Riḍā. Het is opmerkelijk dat figuren als Sajjid al-Kawākibī en Ḳāsim Amīn Bey, die meer bedektelijk of meer open een positieve verhouding tot de Europeesche cultuur hadden dan de twee genoemden, spruiten uit aanzienlijke en beschaafde Turksche families waren, tot wier opvoeding naast den Islam ook een onder Perzischen invloed ontstane, meer gesaeculariseerde eruditie behoorde. De primitieve gebondenheid aan den Islam is daardoor bij hen ijler van structuur.

Behoort het resultaat van den bewogen wordingsstrijd van het stelsel van den Islam tot de diep-ingewortelde *erfmassa* van de Moslimsche volken van W. Azië en N. Afrika, in de geestelijke structuur van den beschaafden Indischen

Moslim zijn de erffactoren blijkens het teberde gebrachte deels van geheel anderen aard. Het *theocratische zelfbewustzijn* van den Islam, dat het eigenlijke zelfbewustzijn van dezen godsdienst is, is in den Indischen beschaafden Moslim nooit zoo diep verankerd geraakt.

Deze gewichtige momenten van geestelijke herediteit zijn echter niet de eenige, die genoemd moeten worden voor de verklaring van het onderscheid der Indische en Egyptische apologeten.

De moderne tijd voor India is de tijd van de Engelsche Rāj. De Moslimsche gemeenschap, van haar politieke suprematie en haar cultureele centrum, het hof der Mogols en de uitstralingen daarvan, beroofd, zonk terug in wrokkenden afweer van de nieuwe aera. Ging in Egypte de Europeaniseering uit van den regeerder des lands, Muḥammad ʻAli Pasha, in India golfde die over de Mohammedanen heen op initiatief van het in cultuur en godsdienst vreemde Engeland. De Maulvi's en Mullah's in India vormden een aaneengesloten bolwerk tegen de als een natuurverschijnsel over hen neergestreken nieuwe wetenschap en wereldvisie. Zij hadden er alleen een dreigend zwijgen voor over. In Egypte begon de klasse der ʻulamā', zij het ook defensief, zich rekenschap te geven van het nieuwe gebeuren en formuleerde op de een of andere wijze een antwoord. De koloniale verhouding in India had echter tot gevolg dat alleen die dunne bovenlaag van Moslims, die werkelijk door de nieuwe levensvisie, die voor hen opbloeide uit de aanraking met de Europeesche cultuur innerlijk gegrepen werd, den moed had zich in dat opzicht uit te heffen boven de morrende afwijzing van de meerderheid hunner gemeenschap. In dat licht moet men m.i. bezien het verschijnsel, dat mannen als Sajjid Aḥmad Khān, Sajjid Ameer ʻAli e.a. tegenover hun eigen gemeenschap de krachtige pleitbezorgers op eigen vuist werden van de Europeesche cultuur. Van de leidende politieke figuren kon niets uitgaan, omdat dat vreemdelingen waren.

De koloniale verhouding heeft ook nog een ander effect, n.l. ze dringt onwillekeurig tot grooter loyaliteit aan eigen

gemeenschap en geestelijke erfenis, omdat loslaten van die erfenis, i.c. den Islam, instinctief als overgaan naar het kamp, ook naar het geestelijke kamp, van den overheerscher gevoeld wordt. Zeer scherp heeft Osborn dat in zijn *Islam under the Arabs*, blz. 374 voor de vorige eeuw geformuleerd: „There are hundreds of educated Muhammadans and Hindoos in that country (India) who are as clearly convinced as any European of the falseness of their beliefs, the incompatibility of their old ways of life with intellectual and social progress. But such convictions do not detach them from the external profession of those beliefs, the diligent observance of those obsolete practices. They cling to them as a kind of protest against the conquerer". Hieruit verklaar ik dat India in alle centrale vragen van den Islam steeds tot gematigdheid neigt en nooit de radicaliteit van Egyptische of Turksche figuren te zien geeft.

Ondanks het ver overbuigen der apologeten naar de Europeesche cultuur ziet men daarom in India niet het optreden van figuren als Ṭāhā Ḥusein, Manṣūr Fahmī e.a. in Egypte, die zich, althans in een zekere periode van hun leven, *openlijk* op den bodem van het moderne godsdienstlooze denken stelden en den Islam loslieten [1]). In India zoekt men daarnaar tevergeefs. Het denken en de levensidealen van den modernen beschaafden Indischen Moslim mogen nog zoo gesaeculariseerd zijn en gespeend aan werkelijk Moslimsch besef, intellectueel blijft hij een brug slaan naar den Islam. De *nifāḳ*, d.i. het innerlijk gekozen hebben voor de moderne cultuur en een welbewust opgeven van de hoop of het verlangen om een verzoening met den Islam te vinden, doch het uiterlijk zich conformeeren aan den sociaal-godsdienstigen druk van den Islam, komt in India evenzeer voor als in Egypte, maar beslist minder.

Al deze verschijnselen houden m. i. verband met een anderen trek van de eigenaardige positie van den Islam

---

[1]) Ṭāhā Ḥusein begint in de laatste jaren een tendenz te vertoonen zijn uiterlijk toebehooren tot de Moslimsche gemeenschap te accentueeren; Manṣūr Fahmī heeft reeds jarenlang een zeker compromis gesloten met het conservatief-godsdienstige kamp.

in India, die daar een geheel ander aspect en accent geeft aan de inzichten en gevoelens dan in Egypte. Ik doel hier op de samenleving in één land met de Hindoes. Het communale gevoel, de overtuiging dat het eerste noodige is de versterking der Moslimsche gemeenschap, waaraan men door geboorte en gevoel van loyaliteit is verbonden, is daardoor zeer krachtig ontwikkeld onder de ontwikkelde Moslims. Men zij desnoods innerlijk afgestorven van den Islam, maar terwille van het behooren tot de Moslimsche gemeenschap blijft men den Islam als cultureele en sociale „Heimat" en als de norm voor wereldbeschouwing en levensidealen beschouwen, en daarom ook als den waren godsdienst verdedigen. Het zoogenaamde communale probleem, d.i. het naast elkaar bestaan van twee zulke machtige godsdienstige gemeenschappen in India, heeft dus dezelfde tendenz tot bevordering van grooter behoedzaamheid ten aanzien van het loslaten van den Islam als de koloniale verhouding. Deze situatie laat de begeerte om zich welbewust en openlijk van den Islam los te maken niet opkomen, en bewerkt ook dat figuren als Ṭāhā Ḥusein of 'Alī 'Abd al-Rāziḳ in India nog onbekend zijn. Sajjid Aḥmad Khān, Moulavi Cheragh Ali, Khuda Bhuksh, hoewel natuurlijk ieder weer met een verschillend accent, worden in hun verdediging van den Islam mede gestuwd door de zelfhandhavingskramp van de Moslimsche tegenover de Hindoesche gemeenschap. Hun critiek op de geborneerdheid en indolentie hunner gemeenschap en hun geestdriftig geloof in de macht van het antidotum der moderne wetenschap en ontwikkeling, zijn dáárom zoo krachtig, omdat ze uit loyaliteit aan hun gemeenschap teruggrijpen op de groote cultureele en godsdienstige erfenis, die zij tegenover het machtige Hindoesche complex voor hun zelfrespect en zelfbewustzijn noodig hebben. Wij komen hierop nog terug na de bespreking van Iḳbāl, daar in de vorige eeuw deze zelfhandhaving van de Moslimsche gemeenschap zich op edele wijze in mannen als Sajjid Aḥmad en Cheragh Ali reflecteerde in de innige behoefte om de lethargie en innerlijke afgeslotenheid der Indische Moslims te overwinnen,

terwijl thans, nu de krachten van Hindoes en Moslims zich met elkaar gemeten hebben, de houding der gemoderniseerde Moslims tegenover den Islam tengevolge van de moeilijke verhouding tot de Hindoes weer heel eigen nuances vertoont.

* * *

De voorgaande opmerkingen zijn m.i. onmisbaar om de Indische apologeten, die wij behandelen zullen, in het juiste perspectief te zien. Alles in verleden en heden, dat de totale positie van den Islam als geestelijke factor in India in de 19e eeuw mee had helpen bepalen, werkte er toe mede dat *niet* zooals in Egypte het *theocratische instinct* bij de confrontatie met de moderne cultuur ging werken, maar het sterke verlangen naar hervorming en geestelijke verruiming, bevrijding en herleving. Niet het oude politiek-religieuze besef van den tot geestelijke en wereldsche opperheerschappij voorbestemden Islam drong, zooals in Egypte, tot identificatie van de grondbeginselen van den Islam met de grondbeginselen van het moderne Europa, maar het schrijnende besef van de trieste situatie van de Indische Moslimsche gemeenschap, en de loyaliteit aan den geestelijken en cultureelen eenheidsfactor dier gemeenschap, den Islam, dreef uit tot het pleidooi voor de intrinsieke gelijkheid in wezen en waarde van den Islam met de Europeesche cultuur. Daarom valt bij allen het accent op den Islam als waren bevorderaar en schepper van „progress", „ethical spirit" en „love of science".

Thans willen wij eenige Indische apologeten bezien, omdat daarover in een Europeesche taal tot nu toe slechts in het voorbijgaan is geschreven. Wij zijn daarom iets uitvoeriger over hen dan over de veelvuldig-beschreven Egyptische apologeten, ook al blijft ons doel op de essentieele trekken te letten om een indruk te krijgen van de fase, die zij in het drama Islam-Europa vertegenwoordigen, en om aan te toonen dat hun standpunten wel belangrijke, maar tijdelijk-bepaalde reacties zijn, en geen, voor een lange tijdperiode verworven, principieele basis. Het principieele uitstrijden van het conflict van de moderne cultuur en den Islam als

stelsel van godsdienst, wereldbeschouwing en levensordening is heden ten dage, zooals wij telkens naar voren brachten, nog slechts in zijn aanvangsstadium, en wordt ten zeerste bemoeilijkt door het feit, dat de moderne crisistoestand voor den Islam èn wegens het middeleeuwsch-universalistische karakter van het Moslimsche systeem zelf èn wegens den alle levensterreinen aantastenden invloed van het moderne Europa, een gisting en strijd op alle fronten tegelijk meebrengt, het politieke, het economische, het maatschappelijke, het moreele, het godsdienstige en het wijsgeerige. Diepe, klare bezinning op de grondbeginselen is daarom ontzaglijk moeilijk. Uit dit gezichtspunt is de toestand van den Islam waarlijk „pathétique".

Sajjid Aḥmad Khān Bahādur [1]) (later Sir Sajjid Aḥmad Khān Bahādur), in 1817 geboren te Delhi, stamde uit een familie, die zich tijdens Shāh Djahān in India vestigde en steeds hooge posten bekleedde bij de Mogolregeering. Hij bracht zijn jeugd door in de sfeer van het vervallen Delhi'sche hof en in den kring van zijn familie, die op hem de traditie overdroeg van zorgvuldige vorming in den godsdienst en de Oostersche wetenschap en cultuur. Perzisch, Arabisch, theologie, het gezelschap van dichters als Ghālib

---

[1]) Vgl. G. F. I. GRAHAM, *The Life and Work of Syed Ahmad Khan* (1885). Het boek van Graham is zeer onsamenhangend geschreven, meer als een kroniek dan als een boek. De waarde schuilt in de vele lange citaten uit Aḥmad's geschriften en toespraken. De tendenz is de goede verhouding van Indiërs en Engelschen te bevorderen. De groote biografie over Aḥmad is die in het Urdu, van zijn vriend, den dichter Ḥālī, getiteld *Ḥayāt-i djawid*. Deze is mij niet toegankelijk. Naar hetgeen ik ervan gezien en erover medegedeeld heb gekregen te oordeelen, is het een uitbundige verheerlijking. *De* biografie over dezen grooten Moslim der 19e eeuw, een man, even groot van begaafdheid als, maar nobeler van geest dan de andere groote Moslim der 19e eeuw, al-Afghānī, moet nog geschreven worden.

Zie ook de korte biografieën in: *Eminent Musulmans* (Natesan & Co, Madras) en in *Indian Nation Builders*, dl. I., van denzelfden uitgever. Het artikel in de *Encyclopédie de l'Islam* over hem is, evenals zoovele artikelen over moderne verschijnselen en personen in dit werk, zeer oppervlakkig en onvolledig. Er staat zelfs niet eens een bibliografie van zijn geschriften bij.

etc. werkten aan zijn ontwikkeling mee. Hij leerde geen Engelsch. De zelfstandigheid van zijn karakter blijkt wel hieruit dat hij in 1837, dwars tegen den uitgesproken wensch van zijn omgeving in, de voor hen onbegrijpelijke daad beging om vrijwillig in Engelschen Regeeringsdienst te treden. Hij klom snel op en bleef onvermoeibaar bezig in het verzamelen van kennis, vooral van de moderne geschiedenis. In 1847 schreef hij zijn *Āthār-i ṣanādīd*, een archaeologische geschiedenis van Delhi [1]), later door Garcin de Tassy in het Fransch vertaald. Zijn wijde intellectueele en wetenschappelijke belangstelling komt ook in zijn uitgave van de Ā'īn-i Akbarī aan den dag (1856).

De Mutiny van 1857 brengt het keerpunt in het leven van den verdienstelijken ambtenaar en dilettant-geleerde. Toen en daarna traden de onafhankelijkheid van geest en de doelbewuste kracht van dezen man aan het licht. Toen de Mutiny uitbrak was hij als *ṣadr Amīn* (rechterlijk ambtenaar) gevestigd in Bijinore. Met gevaar van eigen leven en tegen de woedende afkeuring van eigen geloofsgenooten in, redde hij het leven van alle Europeanen en bracht ze veilig naar Meerut. In Delhi werden zijn bezittingen door de „mutineers" vernield wegens deze daad. Hij had voor zichzelf uitgemaakt dat de weg des heils voor den Islam niet lag in afwending vàn, maar in overtuigde toewending tót Europa, en handelde op grond daarvan. Ook de politieke heerschappij der Europeanen zag hij als een onvermijdelijk middel om zijn Oostersche omgeving tot levensvernieuwing en verwijding te brengen. Hoezeer dit uit een mannelijke, wilskrachtige doelbewustheid en wijdblikkende visie bij hem voortkwam, blijkt wel daaruit dat hij ook tegenover de Engelsche Regeering een karaktervolle zelfstandige houding aannam. Hij bewees groote diensten bij het liquideeren der Mutiny. Als belooning wilde men hem daarvoor een groote *taluk* (een particulier land) geven, die 1½ lakh rupee's per jaar opbracht en welke behoord had aan een geëxecuteerd

---

[1]) Het behandelt de geschiedenis van de ruïnen van Delhi van 1400 vóór tot 1853 na Christus (2e druk, 1854).

deelnemer aan de Mutiny. Hij weigerde deze belooning te aanvaarden, daar zijn geweten hem niet toestond een belooning te genieten, waaraan het bloed van een landsman kleefde.

De Mutiny was een crisis voor het Engelsche bewind. Het was ook een laagtepunt in de trieste geschiedenis van verval en verstijving der Moslimsche gemeenschap. In Aḥmad Khān ontwaakte met kracht het besef van roeping om voor de regeneratie van zijn gemeenschap te werken. Zijn roepen was lang een roepen in de woestijn, zoodat hij in zijn donkerste oogenblikken er over gedacht heeft in vertwijfeling naar Egypte te emigreeren.

Hij schreef in 1858 *The causes of the Indian Revolt* in het Urdu [1]), om den last van de Engelsche verdenking, als zouden de Moslims de eigenlijke dragers van het verzet zijn, af te wentelen van zijn onder die verdenking zich nog meer afsluitende gemeenschap. Hij kon dit geschrift eerst in 1863 publiceeren, daar vóór dat jaar de objectieve rust des gemoeds bij de Engelschen ontbrak om dergelijke vrije en duidelijke taal over de bij henzelf en in de verhoudingen liggende oorzaken aan te hooren. Het schrijven van dit geschrift, evenals het dwars tegen eigen omgeving in zich stellen aan de Engelsche zijde, was de eerste *hervormingsdaad*, het eerste uitvloeisel van het roepingsbesef van Aḥmad Khān. Begrip van de Europeanen voor de Moslims was een onmisbare voorwaarde voor het openen van de Moslims voor vreemde beinvloeding [2]). De minachtende hoogheid der heerschers sloot de geesten dicht voor geestelijke bevruchting. Daarom drukt Aḥmad Khān zich hierover in sterke termen uit. „Contempt", zegt hij, „is an eradicable wrong. Being treated contemptuously sinks deep into a man's heart .... The wound rankles deep and cannot be healed. That given by a sword can be healed, but that given by a contemptuous word *not*".

[1]) In 1873 eerst verscheen het in het Engelsch. Het is m.i. één der nuttigste geschriften, die er ooit over de psychologische uitwerking van de moderne koloniale politiek geschreven zijn.

[2]) Hij schreef in 1860 met hetzelfde doel *The Loyal Mohammadans of India*, met vele voorbeelden van trouw van Moslims aan het Engelsche gezag.

Onderwijs was volgens Aḥmad Khān het panacee voor de ziekte der Moslims. „All the socio-political diseases of India may be cured by this treatment", zei hij. Reeds in 1858 begon hij zijn sociale hervormings- en zijn religieuze verlichtingsarbeid. In dit jaar sticht hij een school in Morabad, waar Engelsch en moderne geschiedenis zouden gedoceerd worden. De gebondenheid aan het oude onderwijsprogram (Arab., Perz., theologie, logica etc.) hield volgens hem de geesten hermetisch afgesloten. In 1863 stichtte hij te Ghazipore, zijn toenmalige standplaats, een „Literary and Scientific Society" (ook Translation Society genoemd), die zich de vertaling van historische, biografische, economische e.a. werken in het Urdu ten doel stelde, en dat doel ook verwezenlijkte. Hij ging voort met scholen stichten. In zijn geest rijpte het ideaal van een eigen Moslimsch college als middelpunt voor de synthese van Islam en moderne wetenschap en cultuur. Deze hervormingsdaden en strevingen behooren bij Aḥmad essentieel tot zijn apologie van den Islam. Eén der bewijzen daarvoor is dat hij een grootsch opgezetten commentaar over den Bijbel begon in het Urdu, met het doel om voor edeler en toleranter begrip op godsdienstig gebied den weg te banen.

Het verbazingwekkende in dezen man is dat hij zelf in 't geheel geen Engelsche opvoeding had gehad en zijn gansche leven lang moeite heeft gehad met de actieve beheersching van het Engelsch. Zijn Bijbel-commentaar schreef hij, terwijl hij zich de Engelsche hulpboeken in het Urdu moest laten vertalen.

In 1869 ging hij voor 1½ jaar naar Engeland om zijn zoons weg te brengen, die in Engeland zouden studeeren. Zijn verrukking over Europa is bijna kinderlijk groot. In zijn reisbrieven, die in India verschenen en daar bij velen diepe ergernis wekten, toonde hij die verrukking over het intellectueele leven van Engeland, de ontwikkeling der vrouwen en van het gewone volk, onomwonden. „The natives of India, high and low, merchants and petty shopkeepers, educated and illiterate, contrasted with the English in education, manners and uprightness, are as like to them as a dirty

animal is to an able and handsome man". In Engeland rijpten vele plannen. Het college, dat in zijn brein lag, wilde hij naar het voorbeeld van Oxford en Cambridge inrichten. Na zijn terugkomst richtte hij het Urdu-tijdschrift *Tahḏīb al-achlāḳ* op, want hij was diep onder den indruk gekomen van den invloed van de pers en wilde met zijn tijdschrift doen, wat de Tatler en de Spectator van Steel en Addison voor het Engeland van de 18e eeuw hadden gedaan [1]). Dit tijdschrift is in allerlei opzicht van groote beteekenis geweest. Het leerde proza-Urdu schrijven over geheel nieuwe onderwerpen. Godsdienstige, maatschappelijke en opvoedkundige onderwerpen werden erin behandeld. Duidelijk gaf het als programma uit, dat niet *verandering van dogma*, maar verandering van houding, n.l. zich openstellen voor de Europeesche wetenschap en verlichting, het doel was [2]). Dit tijdschrift werd de overtuigde pleiter en vertolker van de vernieuwende kracht van de Europeesche cultuur, maar was tevens een apologeet van den Islam. Herhaaldelijk verschenen er artikelen in om de meening te weerleggen als zou de Islam zich niet kunnen aanpassen en in strijd zijn met rede en wetenschap. Fel was de tegenstand. Aḥmad Khān werd als een *kāfir* bestempeld en ook vaak behandeld. Menigmaal was zijn leven in gevaar. Nog duidelijker kwam dat aan het licht bij den tegenstand, geboden tegen de stichting van wat in 1875 werd het Anglo-Oriental College in Aligarh. Aḥmad Khān had zich bij al zijn ondernemingen aan den regel gehouden, dat alle benoodigde middelen door India zelf bijeengebracht moesten worden. Hij wilde niet steunen op Regeeringshulp, noch op hulp van rijke individuen of vorsten alleen, maar op de bijdragen van velen. Voor zijn groote College-plan was een volhardende actie noodig [3]). Een Moslim vroeg in Mekka een *fatwā* of het geoorloofd was iemand te steunen, die niet in het bestaan van Iblīs of Ādam geloofde, noch in Muḥammad's werkelijke

---

[1]) *Eminent Musulmans*, blz. 24.

[2]) ibidem blz. 24 en v.v.

[3]) Zelfs Hindoes behoorden tot de donateurs.

hemelvaart, en die Moslims aanmoedigde Engelsche voorbeelden te volgen. Het antwoord was: neen, Allah vernietige de school en zijn stichter!

Dit College was zijn levensdaad en troetelkind. Toen hij in 1876 den dienst verliet, vestigde hij zich in Aligarh om zich uitsluitend te wijden aan de belangen van het College en de hervorming der Moslimsche gemeenschap. Zijn bedoelingen zijn het scherpst geformuleerd in verband met dit Instituut. Europeesche wetenschappen zouden er gestudeerd worden volgens Europeesche methoden, maar tevens de Oostersche talen en de Moslimsche theologie. Opvoeding tot onafhankelijkheid van denken bij trouw aan den Islam, van een synthese van Europeesche en Moslimsche cultuur, zweefde hem voor [1]). Het College is daarom open voor aanhangers van alle godsdiensten. Een moskee staat in het middelpunt. Bijwoning van de Vrijdagsṣalāt is verplicht, op straffe van boete bij nalatigheid [2]). Ieder student moet lessen volgen over de godsdienstige vakken. In dezen godsdienstigen grondslag zocht Aḥmad de karakterbouwende zedelijk-vormende kracht van het College. Zijn diepste inspiratie vindt men in de volgende uitspraken uitgedrukt. Hij hoopte dat het College zou worden [3]) „a University whose sons shall go forth throughout the length and breadth of the land to preach the gospel of free enquiry, of large-hearted toleration, of pure morality", en formuleerde zijn ideaal van wetenschap en godsdienst, geloof en rede, aldus in het Urdu: falsafa hamare daen hath men hoga, or natural science hamare baen hath men or kalima lā ilāha illā 'llah ka tādj hamare sar par, d.w.z. „de filosofie

[1]) Merkwaardigerwijze hield Sir W. Muir, een overtuigd Christen, wiens biografie van Muḥammad zooveel Moslimsche pennen in beweging bracht, de openingsrede als vriend van Aḥmad Khān. De laatste stichtte later zelfs een Muirscholarship wegens de groote verdiensten van Muir voor de Moslimsche wetenschappen.

[2]) Dit is een navolging van Oxford, waar vroeger ook boete stond op nalatigheid van chapel-bezoek.

[3]) Vgl. de rede gehouden door M. Ali voor de Muh. Educ. Conference van 1905.

zal in onze rechterhand zijn, natural science in onze linkerhand en de „kalima" zal op ons hoofd de kroon zijn".

De apologie van den Islam, de godsdienstige verruiming van zijn geloofsgenooten, het behoud van de nieuwe levenssynthese, was het doel van Aḥmad Khān. Als schrijver bemoeide hij zich ook met de apologie. De voornaamste documenten daarvan zijn de *Essays on the life of Muhammad* (1870), die hij schreef als antwoord op Muir's biografie van Muhammad, en zijn *Commentary of the Holy Bible* [1]). De studiezin en breedheid van geest van Aḥmad Khān toonen zich zeer duidelijk in de *Commentary*. Hij verhaalt daarin b.v. de geschiedenis van eenige honderden Bijbelvertalingen. Hij bestrijdt dat het begrip *taḥrīf* op den Bijbel toepasselijk is, en zegt na een bespreking van de H. S. S. van het O. en N. T.: „It must however not be supposed from what is said above that we question the general harmony and conformity of the Bible with the autographs" [2]). Hij beveelt de Bijbelschrijvers, in het bijzonder de Apostelen, als „inspired men" en „religious guides" aan. Deze Commentaar, die wat het O. T. betreft maar tot Gen. 11 is gekomen, en ook nog het Evangelie van Mattheus omvat, bezorgde hem veel bittere bestrijding uit orthodoxe kringen. Hij gold als *kāfir* en *murtadd*.

In zijn *Essays* is hij apologetisch op de lijn der oude polemiek. Zoo citeert hij vele teksten uit O. en N. T. als voorzeggingen van Muḥammad's komst. Zijn moderniteit toont hij in de krachtige afwijzing van de meening dat de Islam intolerant zou zijn (zelf was hij de incarnatie der tolerantie) en in die identificatie van den Islam met de natuur, waarnaar zijn groep den naam *Nechari* kreeg [3]).

---

[1]) Muir schreef zijn biografie op aandringen van Pfander, die een op de bronnen berustende biografie van den profeet wilde hebben De *Commentary* is in het Urdu en het Engelsch geschreven; de *Essays* werden in het Urdu geschreven, maar door Sajjid Maḥmūd, Aḥmad Khān's zoon, in het Engelsch vertaald.

[2]) blz. 150.

[3]) De Oudh Punch van Sajjid Ḥaidar, in 1877 opgericht, bestreed Aḥmad Khān heftig, en noemde hem den „pīr naturia". Eenige andere

Het is de moeite waard de passage aan te halen, waar hij zich over dezen grondpijler van zijn denken uitspreekt. De Islam is de ware religie, omdat hij overeenstemt met de Natuur, d.i. „that law, in conformity to which all objects around us, whether material or immaterial, receive their existence, and which determine the relations which they bear to each other. Nature is true and perfect" en „this true and perfect principle is what we call true religion". De Islam is in overeenstemming met deze door den volmaakten God geschapen natuur.

Aḥmad was een groot hervormer, een edel, groot en moedig mensch, maar geen groot denker. Men vindt in Egypte niemand, die hem evenaart in moed en volharding om dwars tegen zijn omgeving in zijn hervormingsplannen en godsdienstig-zedelijke overtuiging door te zetten. Zijn sociaal en moreel hervormingstemperament zag echter niet, dat hij de verzoening van Islam en moderne wereld te eenvoudig opvatte. Door abstracte redeneering bracht hij eenige grondbeginselen van de moderne wereld en den Islam bijeen. Als unitarisch rationalist vatte hij met allen, die dat temperament hebben [1]), God op als de abstracte idee der volmaaktheid in den zin der wijsgeerige natuurlijke religie. Hij identificeerde op de door ons geciteerde onduidelijke wijze de moderne idee der natuurwet met den Islam. Hij scheidde in denzelfden modernen zin godsdienst en maatschappelijk leven. Twee grondzuilen van den Islam, het vurige, levende monotheïsme en den godsdienst als *šari'a*, als goddelijk voorgeschreven levensordening, negeerde hij zonder te gevoelen dat daar het kernprobleem lag in de botsing van de moderne wereld en den Middeleeuwsch-gebonden Islam. Als overwegend moreel en cultureel gericht man [2]) zag hij het theocratische karakter van

---

kranten die tegen de *Tahḏib al-achlāḳ* te weer trokken, waren de *Anwār al-afāk* en de *Nūr al-anwār.*

[1]) Hieruit valt b. v. Gibbon's sympathie voor den Islam te verklaren.

[2]) Khuda Bukhsh zegt in de *Asiatic Quarterly Review* 1901, blz. 287 van hem: „He rightly laid greater emphasis on the ethical teaching of Islam than on the dogmatic. He brushed aside the cobwebs of dogma

den Islam niet, en evenmin zag hij dat intellectueele en cultureele verwijding door aankweeking van den modernen wetenschappelijken geest, blijkens Europa's geschiedenis, op een scherp conflict tusschen godsdienst en wetenschap en een „steady fall of religious tone" [1]) was uitgeloopen. Naief cultuuridealisme en diepe, instinctieve verwevenheid met de geërfde godsdienstige cultuur van zijn omgeving, werkten samen om zijn oog gesloten te houden voor deze dieperliggende vragen [2]), die alleen in eeuwenlangen strijd worden uitgestreden.

Aḥmad Khān's strijd voor de regeneratie van de Moslimsche gemeenschap heeft behalve de stichting van Aligarh nog een hoogst belangrijke vrucht gedragen. Zijn stimuleerende en magnetische persoonlijkheid werd het middelpunt van een groep mannen, die, door zijn inspiratie gewekt, in samenwerking met hem den stormloop tegen de inerte Moslimsche wereld begonnen. Principieel-godsdienstig en wijsgeerig moge het standpunt van Aḥmad Khān zeer zwak en voorbijgaand zijn, als leider van een kring van mannen, die de nieuwe bewustwording van den Indischen Islam hebben bewerkt, heeft hij een werk van groote en blijvende beteekenis verricht. Zij waren veelal medewerkers aan de *Tahḏib al-achlāḳ* en verdienen kort in hun beteekenis geschetst te worden [3]). Voor hen gaat ook in de meeste gevallen op wat boven gezegd is over de afkomst uit beschaafde kringen met cultuurtraditie.

Als eerste moet genoemd worden Sajjid Mahdī 'Alī Nawāb Muḥsin al-Mulk (1837-1907). Hij behoorde tot degenen,

---

and superstition and brought into prominence those maxims and teachings of the Prophet, which will be received, accepted and cherished to the end of time".

[1]) A. N. WHITEHEAD, *Science and the modern world*, blz. 233.

[2]) Aligarh is als kweekplaats van wetenschap met Moslimsch-religieuze beginselen als grondslag als mislukt te beschouwen. Theologie en godsdienstige praktijk zijn de twee zwakste punten dezer University. Zij worden verwaarloosd en hebben geen organische verbinding met de universiteitssfeer.

[3]) Zie *Eminent Musulmans*, passim, en RAM BABU SAKSENA, *History of Urdu Literature*.

die Aḥmad Khān na de verschijning van zijn Bijbelcommentaar een *murtadd* noemden. Persoonlijke kennismaking won hem echter voor den man en zijn zaak. Hij stond Aḥmad Khān trouw ter zijde in al zijn strevingen en was vooral een ijverig medewerker voor de *Tahḏīb al-achlāḳ* Zijn meer bedachtzame aard kwam daarin uit dat hij de nieuwe strevingen van zijn vriend steeds met beroep op oude autoriteiten aanbeval, iets waarvoor Aḥmad's vuriger geest geen geduld had. Hij ging in 1893 uit den staatsdienst van Haiderabad en vestigde zich te Aligarh om zich geheel aan de reformbeweging te wijden. Zijn streven was er steeds op gericht zich met meer égards over allerlei godsdienstige punten uit te laten om zoo ook de conservatieve groep der 'ulamā' te interesseeren voor Aligarh en de reformbeweging, zooals ze o. a. in de door hem weer tot nieuw leven gewekte Muhammadan Educational Conference zich belichaamde. Voor hem stond vast dat de weg tot het volk over de mulla's en maulavi's ging. Op zijn instigatie kwam een Urduvertaling van Draper's *History of the conflict between Religion and Science* tot stand. Hierdoor en door eigen artikelen toonde hij zijn apologetisch interesse.

De groote Urdu-dichter Sajjid Alṭāf Ḥusein Anṣārī Hālī (1837-1917) was ook een verovering van Aḥmad Khān. Op diens aanstichten dichtte hij in 1897 de Musaddas *Madd u Djazr-i Islām* (eb en vloed van den Islam), waardoor hij de nationale dichter van den Indischen Islam werd. Het gedicht schildert Arabië in prae-islamitischen tijd, gehuld in duisternis, daarna de komst van den profeet, den brenger van kennis, vooruitgang en verdraagzaamheid, de glorie en cultuurgrootheid van den Islam in Spanje, India en Bagdad, de decadentie en lethargie van het heden, om te besluiten met een oproep om te ontwaken en der vaderen waardig te worden. Het was het Lutherlied van de reformbeweging en werd gezongen in katheders, op congressen en in moskeeën. Het is een kostbaar document om de eigenlijke inspiratie der Indische reformbeweging te verstaan.

Maulānā Nāẓir Aḥmad (1831-1912) was een trouw medewerker op het gebied van literatuur en onderwijs. Hij

vertaalde veel, ofschoon hij pas op lateren leeftijd Engelsch leerde, daar zijn vader dat in zijn jeugd verhinderd had, en hij streefde naar verhooging van het onderwijspeil. Hij vervaardigde een Urdu-vertaling van den Koran [1]).

Eén der bekendste gestalten uit den Aligarh-kring is Šiblī Nu'mānī (1857-1914), een vruchtbaar schrijver en historicus. Door zijn omgang met Europeesche orientalisten als Arnold leerde hij de moderne wetenschappelijke methode beter begrijpen en de schaduwzijden der Oostersche wetenschap inzien. Hij had in zijn jeugd een grondige theologische vorming genoten aan de ouderwetsche madrasa's van Deoband en Saharanpur. Aḥmad Khān leidde zijn gaven en kennis in vruchtbare banen. Hij heeft een veelzijdige literaire werkzaamheid in het Urdu en het Arabisch ontwikkeld. Vooral zijn biografieën over den profeet, 'Umar, Ghazālī, Abū Ḥanīfa, den chalief Ma'mūn oefenden grooten invloed in de beweging. Evenals Ḥālī dichtte hij een gedicht om de Moslims op te wekken de indolentie en verstarring van zich af te schudden en tot nieuwe energie te ontwaken. Het is een mathnāwī in het Urdu, getiteld *Subḥ-i Umīd* (het dagen der hoop). Daaraan heeft hij vooral zijn bekendheid te danken.

De regeneratie en de verdediging van den Islam, door deze schildknapen van Aḥmad Khān nagejaagd, heeft, zooals blijkt, niets van een godsdienstig revival in den strikten zin des woords. Het is de poging een verstarde gemeenschap te vitaliseeren door de visie van haar wereldlijke en cultureele grootheid in het verleden, niet om nieuwe wegen tot God te zoeken of nieuwe openbaringen en geesteskrachten van Hem te ontvangen.

Een bijzondere figuur onder Aḥmad Khān's medewerkers was Maulavi Cheragh Ali [2]) (1844-1895), een man in Haiderabad'schen staatsdienst, een groot controversalist en

[1]) Dit was de tweede Urdu-Koran. Twee zonen van den beroemden Shāh Walī Ullāh van Delhi (eind 18e en begin 19e eeuw), die de *Hudjdjat Allāh al-bāligha* schreef, vervaardigden de eerste.

[2]) Het is opmerkelijk dat dit kleine leger van Aḥmad Khān evenals hijzelf uit de United Provinces geboortig is.

debater. Zijn *The proposed political, legal and social Reforms in the Ottoman Empire and other Muhammadan States* (1883) is nadere beschouwing zeer waard, daar hij daarin de grondslagen van het stelsel van den Islam, de *uṣūl al-fiḳh*, uit zijn modernistisch standpunt op zeer radicale wijze behandelt. Het is een antwoord op een artikel van Rev. Mac. Coll in de Contemporary Review van 1881, getiteld: *Are Reforms possible under Moslem Rule?* Cheragh Ali antwoordt daarop radicaal en krachtig, eigenlijk nog veel radicaler en krachtiger dan in het zoo bekend geworden boek van ʻAlī ʻAbd al-Rāziḳ: *Al-Islām wa Uṣūl al-ḥukm* geschiedt. De laatste is een leerling der historisch-critische wetenschap en tracht aan te toonen dat de profeet nooit politiek en maatschappelijk wetgever voor alle tijden heeft willen zijn, zooals het systeem van den Islam wil, maar alleen een godsdienstig en zedelijk reformator. Cheragh Ali is geen kweekeling der moderne historische wetenschap, maar bezield door zijn eigengemaakt Evangelie van den Islam als het inbegrip van „progress" en „adaptability", vaagt hij met één slag de eeuwenoude steunsels van den historischen Islam weg. De vier *uṣūl al-fiḳh* worden zonder omslag ontworteld als *uṣūl* voor een allesomvattende, godsdienstig-gesanctionneerde en dus *gebonden* levensorde, want die gebondenheid wil hij wegexpliceeren. Van den Koran zegt hij [1]: „The Koran does not profess to teach a social and political law. All its precepts and teachings being aimed at a complete regeneration of the Arabian community... The Koran does not interfere in political questions, nor does it lay down specific rules of conduct in the Civil Law. What it teaches is a revelation of *certain doctrines of religion and certain general rules of morality*" [2]).

De *sunna* of *ḥadīth* wordt niet minder krachtig terzijde gezet. Cheragh Ali heeft blijkbaar Goldziher's ḥadīth-onderzoekingen in de *Muhammedanische Studien* [3]) niet noodig

---

[1]) blz. XIV. [2]) blz. XVII.

[3]) Cheragh Ali keert zich tegen de beschrijvingen van het systeem van den Islam bij Muir, Sell en Osborne.

gehad om tot inzichten te komen gelijk uitgedrukt zijn in de volgende zinnen. „The vast flood of tradition soon formed a chaotic sea. Truth and error, fact and fable, mingled in an undistinguishable confusion. Every religious, social and political system was defended, when necessary, to please a Khalif or an Ameer to serve his purpose . . . . The name of Mohammad was abused to support all manner of lies and absurdities, or to satisfy the passion, caprice, or arbitrary will of the despots" [1]).

Hij maakt ook niet halt voor de zes canonieke traditieverzamelingen. „The six standard collections of traditions were compiled in the third century of the Mohammedan era, but the sifting was not based on any critical, historical or rational principles. The mass of existing traditions were made to pass a pseudo-critical ordeal" [2]). De wetenschap van den *djarḥ wa-ta'dīl* vindt bij hem dus weinig genade.

Aangezien „most of the Mohammadan civil and political as well as the canon laws are derived from the traditions" is het duidelijk dat ze niet „unchangeable or immobile" kunnen zijn.

De *idjmā'* ondergaat eenzelfde krachtdadige afwijzing. Met beroep op Ibn 'Arabī, Abū Sulaimān Dā'ūd al-Ẓāhirī, Ibn Ḥazm, Ibn Ḥanbal en al-Naẓẓām, en zoo tevens teruggrijpend op den strijd over *idjmā'* en *idjtihād*, die nooit geheel gerust heeft in de geschiedenis van den Islam, wordt hij afgewezen als norm [3]). Met een beroep op andere groote namen verwerpt hij ook den *ḳijās* als autoritatief beginsel.

De weg is dus vrij voor elke hervorming, die de tijd eischt. Er zijn nu ook nog deelen der Moslimsche Wet, die nog voldoende zijn „for the purpose of good government and regulation of society". Maar in eenige punten is de Godsdienstige Wet „irreconcilable with the modern needs of Islam". De hoofdstukken over politieke instellingen, slavernij, concubinaat, huwelijk, scheiding en de positie der niet-Moslims moeten daarom herzien worden „in accordance with the strict interpretations of the Koran" [4]). Al deze

[1]) blz. XIX. [2]) blz. XIX. [3]) blz. XXI–XXV. [4]) blz. XXVII

onderwerpen behandelt hij dan in zijn boek, overal aantoonend dat deze instellingen op onjuiste gronden door de *'ulamā'* met argumenten aan Koran en *ḥadith* ontleend worden gefundeerd, tevens van de gelegenheid gebruik makend om zoo den waren Islam van blaam te zuiveren. Ten slotte vraagt hij: Wie zal dit tot stand brengen? Zijn antwoord is: De Sultan van Turkije.

Het merkwaardige van Cheragh Ali's resolute redeneering is dat hij de *šari'a* geheel op zij zet zonder blijk te geven van het besef dat hij daarmee de Achillespees van het heele probleem geraakt heeft. De godsdienst, dien hij overhoudt, is de natuurlijke religie van „certain doctrines of religion and certain general rules of morality". Een vrije, tolerante, „progressive" Islam, drager en verkondiger van de contemporaine idealen, is zijn doel. Dat blijkt zeer sterk, wanneer hij naar aanleiding van een citaat uit R. D. Osborn's *Islam under the Khalifs of Bagdad* [1]) den Koran ten tooneele voert als getuige tegen polygamie, scheiding, slavernij concubinaat en godsdienstige oorlogen. Psychologisch is het zeer de moeite waard te constateeren hoe Cheragh Ali, die zoo krachtig en vurig alle traditioneele autoriteit en de identificatie van godsdienst met politieke en sociale wetgeving verwerpt, deze overtuigingen alleen nog cerebraal bezit, maar in zijn bewustzijn geheel blijft denken in de typisch-Middeleeuwsche lijn van de door een *šari'a* genormeerde levenseenheid. Ondanks al zijn afkeuring van den *ḥadith* als autoriteit, beroept hij zich op de bekende

[1]) De passage van Osborn luidt aldus: „There is not a crime or defect in the history of Islam, the counterpart of which is not to be found in the history of Christendom. Christians have mistaken a lifeless formalism for the vital element in religion; Christians have interpreted the Gospel as giving a sanction for the worst cruelties of religious persecution; Christians have done their utmost to confine the intellect and the moral sense within limits defined by a human authority; but the strongest witness against all these errors has been Christ Himself. Every reformer who rose to protest against them could appeal to Him and His teaching as his authority and justification. But no Moslem can lift up his voice in condemnation of Polygamy, without condemning the Prophet himself; and being thereby cut off from the body of the Faithful".

traditie van Mu'āḏ, den door den profeet naar Jaman gezonden *'āmil*, volgens welke deze zich, als Koran en Sunna geen houvast konden bieden, aan zijn *ra'j* zou houden. Ofschoon hij bij herhaling zegt dat de „Islam as a religion is quite apart from inculcating a social system", recommandeert hij zijn eigen hervormingsvoorstellen met het argument dat het „injunctions" van den Koran zijn. Hij komt niet los van de vereenzelviging van wet en openbaring, van de baseering van de Common Law op de Revealed Law. Van die vereenzelviging zal men in den Islam ook niet verlost raken, zoolang men deze vereenzelviging om apologetische redenen blijft wegexpliceeren, en zoolang men niet leert de opheffing van deze vereenzelviging als een probleem van het *religieuze* bewustzijn te stellen.

Sajjid Amīr 'Alī (1849) is waarschijnlijk de in Europa meest gelezen moderne apologeet van den Islam. Zijn *Spirit of Islam* geldt als één van de meest representatieve uitingen van den Islam in den modernen tijd. Snouck Hurgronje heeft jaren geleden gezegd [1]) dat „no true son of Islam" hem zou volgen in zijn „fanciful line of argument, save a very few who like himself have lost all their real Mohammadanism through their European training". Zijn argumentatie is inderdaad „fanciful" en zijn „verzoening" van Islam en moderne cultuur een willekeurige intellectueele constructie, maar men moet thans toch constateeren dat sinds Snouck's dagen het aantal „sons of Islam", die onder de bekoring van zijn voorstelling van zaken gekomen zijn, tegen gemotiveerde verwachting in met duizendtallen is toegenomen. In India worden de *Spirit of Islam* en Amīr 'Alī's andere boeken [2]) nog steeds gelezen, terwijl Aḥmad Khān's geschriften, die zich niet tot een Engelsch publiek, maar tot zijn eigen gemeenschap wendden, in de vergetelheid der bibliotheken liggen.

Amīr 'Alī stamt uit een aanzienlijke familie van Perzische origine in Bengalen, die met den veroveraar Nādir Shāh (1739) meeging naar India en daar bleef. Zijn vader liet

[1]) *The Achehnese* II blz. 364. [2]) *A short History of the Saracens* b.v.

hem studeeren, dwars tegen de veroordeeling van zijn omgeving, die Europeesche studie als *kufr* bestempelde, in. Hij studeerde rechten, bracht ook een korten tijd in Engeland door en trad daarna als advocaat in Calcutta op. Eenige jaren lang was hij magistraat, maar hij keerde tot de advocatuur terug, werd lid van de Imperial Legislative Council, en werd ten slotte (1890) Judge in the Calcutta High Court, een der hoogste posities. Hij was de tweede Moslim in India, die dit werd. In 1904 trad hij in het ambtelooze leven terug en leefde sindsdien in Engeland [1]). Dit en zijn huwelijk met een Engelsche toonen wel hoezeer zijn neiging in Europeesche richting ligt [2])

Amīr 'Alī is door en door de „intellectual" en „savant", die tegenover het beschaafde Europa de „Salonfähigkeit" van den Islam wil aantoonen. Hij stelt zich ten doel in het licht te stellen dat de Islam „a valuable factor for the progress and development of the world" is [3]). Nu is, zegt hij, bij de meerderheid der Moslims de Islam „a lifeless formalism" [4]) maar gelijk de Renaissance in Europa de bevrijding heeft gebracht, zal de huidige verlichting dat voor de Moslimsche wereld bewerken. Voor hem is alleen belangrijk de „philosophical and ethical spirit". Het verschil tusschen „ethics and ceremonialism" moet men leeren inzien. De eeuwige waarde van den Islam ligt in zijn unitaristisch theïsme, gepaard aan een „stern discipline and severe morality which makes it a faith suited for the lowest and for the highest natures". De „stern discipline" waaronder de ceremonieele Wet valt, is bestemd voor de „lowest natures", want deze hebben nu eenmaal discipline noodig. In deze uitspraak komt zeer duidelijk het aristocratische intellectualisme van Amīr 'Alī aan den dag. Zal de Islam ooit in Europa geaccepteerd worden, dan

[1]) In 1909 werd hij lid van de Privy Council, de eerste Indiër, die dit werd.

[2]) *Eminent Mussalmans*, blz. 145-176.

[3]) Preface van *The Spirit of Islam* 1e ed. blz. VIII.

[4]) ib. blz. IX.

zal hij zich volgens hem moeten ontdoen van het formalisme van den *fikh*. De profeet is bij hem gelijk aan een welmeenend 19e eeuwsch idealist, een man wiens leven was „consecrated to God and humanity". Historisch is het vlot en aangenaam geschreven boek zeer tendentieus [1]. Zijn Sji'ietische afkomst schijnt door in de voorstelling dat de *ahl al-bait* in Medina de stichters waren van een academie, een centrum van wetenschap en wijsbegeerte, want „Muhammad's devotion to knowledge and science as distinguishing him from all other Teachers and *bringing him into the closest affinity* with the modern world", ontstak deze heilige vlam. 'Alī, zijn „scholarly disciple", nam de toorts over, en zoo heeft deze traditie zich in de kringen der Sji'ietische Imām's voortgezet, die de hoeders van de hoogste cultuuruitingen bleven. De Umajjaden daarentegen waren mannen van den oorlog, bij wie wetenschap en cultuur geen belangstelling genoten.

In Amīr 'Alī openbaart zich ook die voor India typeerende verbinding van het persoonlijk zich houden aan een private cultuurreligie en het uit communale overwegingen handhaven van de kern van het stelsel van den Islam, de *šarī'a*, welke eo ipso in een gesaecularizeerde cultuurreligie onbestaanbaar is. Na de afschaffing van het Chalifaat in Turkije uitte hij in de *Times* openlijk zijn verontwaardiging over „the arrogation by a Muslim state to „abolish" any of the *fundamental* institutions of Islam" en verzocht hij gezamenlijk met den Agha Khān in een brief aan Ismet Pasha dat „the religious headship of the Sunni world should be maintained intact *in accordance with the Shariyyet*" [2]).

Een naam wel minder maar toch ook goed bekend, wanneer aan de Indische apologeten van den Islam wordt gedacht,

---

[1]) In zijn tendentieuze overdrijvingen zit vaak een korrel waarheid. Zoo brengt hij Mu'tazila en „Fatimid philosophers" met elkaar in verband (connectie tusschen Mu'tazilisme en Sji'itisme), en verklaart om het verwijt van godsdienstige vervolgingen in den Islam te ontgaan de schismata uit politieke twisten en oude clan-tweespalt.

[2]) cf. *Eminent Mussalmans*, blz. 175. De cursiveeringen zijn van mij, omdat het cultuurgeloof van Amīr 'Alī en deze Moslimsch-theocratische these elkaar wederzijds opheffen.

is S. Khuda Bukhsh. Hij laat weer een aparten toon hooren. Hij is geboortig uit een geletterde familie uit Bihar. Zijn grootvader was „a man of letters, and a passionate lover of books". Zijn vader, die evenals hijzelf advocaat was, was zeer geverseerd in de Arabische, Perzische en Engelsche literatuur [1]). Hij las samen met zijn zoon Arabische en Perzische auteurs en eveneens Europeesche, zooals Milton en Goethe, en leidde hem binnen in de Arabische bronnen van en de Europeesche wetenschappelijke literatuur over den Islam. De Oriental Library te Patna, een schitterende verzameling van meer dan 5000 Arabische en Perzische handschriften, is een schenking van Khuda Bukhsh vader aan die stad.

Gezien tegen dezen achtergrond wordt een figuur als Khuda Bukhsh met zijn groote eruditie en omvangrijke historische vorming duidelijker [2]). Als mensch een zeer gecompliceerd wezen, is hij als schrijver bewogener en rechter op den man af dan Amīr 'Alī, die op grond van abstracte ideeën en historische tendenz-constructies zijn beeld van den Islam ontwierp. Hij stelt zich geheel op den bodem van de historische wording van het stelsel van den Islam, zooals de Europeesche wetenschap dat ontworpen heeft. Zelf heeft hij menige verdienstelijke bijdrage geleverd volgens die methode [3]). Zette Cheragh Ali althans theoretisch het stelsel van den Islam opzij op algemeene gronden, Khuda Bukhsh doet het op grond van zijn historisch-critisch inzicht. De *šari'a* is niet gebaseerd op Koran en Sunna, maar „the creation" der *fuḳahā'*. Muḥammads regels voor het maatschappelijk leven, in den Koran neergelegd, bedoelden

---

[1]) Zie voor dit alles: *Essays, Indian and Islamic*, blz. 137-203. Aardig is de bijzonderheid dat zijn vader het hoofdstuk in GIBBON's *Decline and Fall* over „the Rise of Islam" uit zijn hoofd kende.

[2]) Ik verwijs even naar het bovenopgemerkte over de factoren, die de bijzondere atmosfeer van India constitueeren. In Egypte openbaarde zich het resultaat van een dergelijke vorming in de gestalte van een Ṭāhā Ḥusein.

[3]) cf. zijn *Contributions to the History of Islamic Civilization* e.d. 1929 2e druk. Daaronder bevindt zich een Engelsche vertaling van zijn hand van VON KREMER's *Culturgeschichtliche Streifzüge*.

geen „immutable rules" te zijn, maar alleen voorschriften van tijdelijken aard. Daarom is de Islam eigenlijk „a perfectly simple religion", werkelijk saam te vatten in de *šahāda*, en niet vijandig aan „progress" [1]). Hij kapittelt Amīr 'Alī dan ook om zijn Sji'ietische geschiedvervalsching [2]), en Cheragh Ali's bewering dat de polygamie geen door den Islam gesanctioneerd instituut is, spreekt hij ronduit tegen [3]). Hij stelt de kwestie kort en klaar aldus: de polygamie is een onderdeel der *šarī'a*. Ze is ontegenzeggelijk een groot nadeel voor het Moslimsche familieleven. Daarom verwijdere men haar uit de Wet, want het belang der maatschappij is de maatstaf ter beoordeeling.

De historisch-geworden Islam is voor hem het resultaat van „pharisaic artificiality" en „theological subtlety" [4]). Den waren Islam vat hij telkens samen in den bekenden tekst van den Brief van Jacobus (1:27): „De zuivere en onbevlekte godsdienst voor God en den Vader is deze: weezen en weduwen bezoeken in hun verdrukking en zichzelven onbesmet bewaren van de wereld". Dit is volgens hem de kern van alle godsdiensten, ook van den Islam. Telkens en telkens weer geeselt hij de verstarring, de „bigotry", het bijgeloof en alle elementen, die in den loop der historie in den Islam zijn binnengedrongen, aldus de „pristine purity" verduisterend. Toch ontleent hij aan ditzelfde fel-veroordeelde historische proces de lofrede, die tevens troost en bemoediging voor het heden is, dat „the strength of the Mohammedans consists in their power of adaptability to all conditions and circumstances" en dat zij „have always possessed a striking power of absorption and assimilation" [5]). Doch hij vergeet niet op een andere plaats te memoreeren dat dit ook een „weakness" was.

Hij besluit zijn *Essays* met „Thoughts on the present situation". Dat is de eerlijkste en moedigste zelfontleding van den Islam, die waarschijnlijk uit de pen van een Moslim gevloeid is. Niets wordt verschoond. Alles wordt bloot-

---

[1]) *Essays*, blz. 284 v.v. [2]) *Contributions* I blz. 285. [3]) *Essays* blz. 256.
[4]) ib. blz. 20. [5]) ib. blz. 238, 239.

gelegd. „With us religion has now become a solemn farce, stripped of spiritual truth and steeped in barren tradition and practice". Daarin vat hij zijn bittere karakteristiek samen. Voor den Koran, die alleen essentieel is voor den Islam, vindt hij bewogen woorden: „a book which will be read to the last generation of man, a book so human in its ineffable tenderness, so divine in its triumphant consecration of calamity, a true song of human life pervaded by dignified sweetness and a sunny purity of light" [1]).

Een eigenlijke, eenigszins uitgewerkte apologie van den Islam geeft Khuda Bukhsh niet. Hij is historicus en „litérateur". De historicus ziet scherp en eerlijk, maar de litérateur in hem geeft aan zijn critiek zoowel als aan zijn loyaliteit een machteloos en onverantwoord, zelfs een melancholiek aspect. Cultuur, „progress" en naastenliefde zijn zijn eigenlijke geloofsartikelen. De rest maakt een aesthetischen indruk. Het melancholieke aspect komt hierdoor, dat de zelfgeteekende werkelijkheid en het geprojecteerde idealisme te ver uiteen liggen, terwijl geen geloof in den God, die het onmogelijke werkelijkheid kan doen worden, maar cultureele aspiratie dit idealisme bij hem draagt. De Islam is niet het antwoord op zijn godsdienstige vragen, maar de drager der rijke Moslimsche beschaving en daarom dierbaar, want zegt hij, alleen „Islam can again give to the Mohammedans what they have lost, their civilization, their culture and their empire" [2]). Deze drieslag is veelbeteekenend. Duidelijker kan niet gedemonstreerd worden dat alle werkelijk-religieuze probleemstelling hier ontbreekt. Hij noemt zich zelf een groot „admirer of European civilization" en bekent dat hij niets liever wil dan dat zijn mede-Moslims zullen „participate in the ripened culture of the West" [3]). Zijn hoogste ambitie is den Islam te zien worden „a vital force in perfect correspondence with its living environment, the modern progressive world" [1]). Zoo keert ten slotte bij dezen eenzamen, individualistischen savoureur van cultuur weer terug

[1]) ib. blz. 269, 272 [2]) ib. blz. 24. [3]) ib. blz. 239.

de groote verwarring waarvoor de moderne Moslimsche apologie tot nog toe altijd blijft staan, n. l. dat steeds geopereerd wordt met den Islam als sociaal-religieuze gemeenschap, en niet met den Islam in den godsdienstigen zin van een drama tusschen God, de wereld en de individueele ziel. Ook bij hem spruit alle verdediging en critiek niet voort uit de behoefte naar persoonlijke godsdienstige zekerheid, maar uit het streven den Islam als cultuurgemeenschap te handhaven.

* * *

In de laatste jaren is als apologeet van den Islam een merkwaardige figuur opgetreden. Het is de dichter-filosoof Sir Muḥammad Iḳbāl. Deze rijkbegaafde man hield in 1929 op verzoek der Madras Muslim Association een reeks lezingen over: The reconstruction of religious thought of Islam. Zij werden aan de Universiteiten te Madras, Haiderabad en Aligarh gehouden. In 1930 verschenen ze in druk te Lahore, onder den titel: *Six lectures on the reconstruction of religious thought in Islam.* In 1934 verscheen een nieuwe uitgave bij de Oxford University Press onder den bijna gelijkluidenden titel: *The reconstruction of religious thought in Islam.* Deze uitgave van 1934 is precies gelijk aan die van 1930, behalve dat er een zevende hoofdstuk aan is toegevoegd

---

[1]) ib blz. 295. De auteur schroomt niet om al zijn overleggingen bloot te leggen. Op blz. 270 v.v. zegt hij over „progress" en het Oosten: „But beneath the glory and splendour (van de 'Abbāsiden), transient, fleeting, and evanescent, there is one feature standing out in bold relief, and that is the absence of slow, steady, continuous, broadening progress. Either there is a sudden burst of intellectual sunshine and material prosperity, or there is the engirdling gulf of deepest intellectual and material decay and decline. The only explanation that we can suggest for this phenomenon is that in the East all movements, whatever be their character, owe their origin not so much to popular feeling and conscience, as to the towering genius of some local potentate, some mystical enthusiast, some far-sighted sovereign, standing on a pinnacle, high and above his age. In other words, all eastern movements are from without and not from within".

over: Is religion possible? De in 1930 verschenen druk wordt met geen woord vermeld.

Iḳbāl's aanpak van het apologetisch probleem is geheel verschillend van dien zijner voorgangers. Geen aanbidding van de abstracte idee van den vooruitgang of bloote cultuurliefde is de drijfkracht van zijn denken, maar de wijsgeerige benadering van eenige grondproblemen uit den Islam, en dat met behulp van een uitgebreide kennis der nieuwste Europeesche wijsgeerige en wetenschappelijke stroomingen. Het is een origineele poging van een leek (hij is geen *'ālim*, al heet hij algemeen: *'allāma*) om van den grond af nieuw te beginnen. Zijn boek is daarom een nadere ontleding waard.

Iḳbāl werd in 1877 te Sialkot in de Panjab geboren. Zijn voorgeslacht was oorspronkelijk Hindoe, een pandit familie in Kashmir [1]). Twee eeuwen geleden gingen zijn voorvaderen onder invloed van een ṣūfī tot den Islam over. Zijn opleiding begon bescheiden op een *maktab*. Daarna doorliep hij de verschillende stadia van gouvernementsonderwijs, kwam op het Scotch Mission College in Sialkot en haalde zijn M. A. aan het Government College te Lahore. Eén der inheemsche professoren in Sialkot wijdde hem in de Arabische en Perzische literatuur in. In Lahore profiteerde hij van den omgang met Arnold. Na de beeindiging van zijn studies werd hij lector in geschiedenis en filosofie aan het Oriental College te Lahore, en later assistent-Professor in het Engelsch en de filosofie aan het Government College aldaar. In 1905 ging hij naar Engeland om zijn studiën te Cambridge voort te zetten, waar hij met Nicholson bevriend raakte. Drie jaren vertoefde hij in Engeland, en hij bracht ook een kort bezoek aan Duitschland. Hij verwierf den titel van doctor philos. aan de universiteit te München met een dissertatie over *The development of metaphysics in Persia*. Alvorens in 1908 naar Lahore terug te keeren deed hij in Londen nog een juridisch examen.

---

[1]) *Eminent Mussalmans*, blz. 385 v. v. Al de reeds behandelde apologeten zijn oorspronkelijk van Perzisch-Arabische afkomst. Hij is een zuivere Indiër.

Voor hij naar Engeland vertrok, was hij reeds een bekend dichter, wiens reciet van eigen verzen in de drukbezochte *mušā'ara's*, in die dagen gebruikelijk, gaarne gehoord werd. Hij had van den beginne den naam diep en moeilijk te verstaan te zijn. Zijn gedichten in het Urdu, waarvan sommige fragmenten in het Engelsch vertaald zijn, geven blijk van een symbolistische natuurvisie of brengen de klacht over den droevigen toestand van den Islam onder woorden. Voorzoover men op die vertalingen kan afgaan trilt er iets van mystische verrukking in. De Urdu-gedichten van zijn hand, die de grootste bekendheid hebben verworven en nog een onderwerp van gesprek zijn, zijn de *Šikwa* en de *Djawāb-i Šikwa*. In de *Šikwa* klaagt hij, schijnbaar gelijk een moderne Habakuk, God aan omdat Hij Zijn volk verlaten heeft en in zulk een deplorabelen toestand laat. „Waarom", klaagt hij, „is Uw genade van ons weggenomen, waarom berust de macht en rijkdom der wereld niet meer bij de Moslims, waarom staan we ten spot en zijn we hulpeloos? Is dat het loon voor ons sterven voor Uw naam?" Menig gemoed was ontsteld over dezen door en door on-Moslimschen toon. Daarom dichtte hij den *Djawāb-i Šikwa*, waarin God antwoordt dat Hij genade wil toonen, maar niemand er naar vraagt; dat Hij bereid staat voor de zoekers, maar niemand Hem zoekt; dat er geen broederliefde is onder de Moslims en zij het Woord Gods verlaten hebben.

Tot zijn bekendste Perzische gedichten behoort de *Asrār-i Khūdī*, door Nicholson in het Engelsch vertaald met den titel: Secrets of Self, en de *Payām-i Mašrik*, de „Boodschap van het Oosten" [1]). Het zijn door en door filosofische gedichten in den stijl der mystici. Eén zijner geliefdste meesters voor denken en dichten is Rūmī, de auteur der beroemde Mathnāwī. In deze gedichten spreekt hij dezelfde hoofdgedachten uit als in zijn *Reconstruction*. Het is een

[1]) Het is mij niet mogen gelukken Nicholson's inleiding en vertaling van de *Asrār-i Khūdī* in handen te krijgen. Van de *Payām-i Mašrik* heeft Nicholson eenige specimina vertaald in *Islamica*, dl. I, blz. 112 v.v. (1924).

dynamistische, mystische filosofie, waarvan de kern is dat het Zelf goddelijk is en door activiteit tot individueele zelfrealisatie, die als een proces van „theosis" verstaan wordt, moet komen. Het geheele levensproces is vloeiend en beweeglijk. Wat de persoonlijkheid versterkt is goed. Zoowel van Nietzsche als van Bergson heeft Iḳbāl diepen invloed ondergaan. Voegt men hier nog bij dat Rūmī, Goethe, Shelley en de Koran ook zijn bewondering genieten, dan wordt het eenigszins duidelijk welk een verscheidenheid van geestelijke machten tot zijn vorming heeft bijgedragen. Ondanks zijn filosofische neigingen en uitdrukkingswijzen moet het discursieve wijsgeerige denken telkens een veer bij hem laten als het naast het directe, intuitieve denken van den dichter gesteld wordt. Trots zijn ook door hemzelf erkende schuld aan Europeesche denkers en dichters is hij een der eersten in India geweest, die gebroken hebben met de bewondering voor het Westen. Hij weegt het Westen met de gewichten van de Oostersche spiritualiteit en bevindt het te licht vanwege zijn materialisme en commercialisme, zijn gebrek aan eenheid des levens en zijn democratie, die volgens hem verhuld despotisme is. In de *Payām*, die een antwoord op en een navolging van Goethe's *Westöstlichen Diwan* wil zijn, wijdt hij karakteristieken aan Schopenhauer, Nietzsche („his heart is a true believer, but his brain is an infidel") [1]), Bergson, Einstein, Lenin, Comte e.a.. Zijn patriotisme is echter geheel en al Moslimsch patriotisme. In India kan hij, naar hij telkens verzekert, geen nationalist zijn en wil hij het niet zijn. De eenige oplossing voor het Indische vraagstuk is volgens hem een verdeeling van India naar ras, godsdienst en taal.

Iḳbāl staat, zooals uit deze mededeelingen blijkt, midden in het leven van de huidige wereld. Hij is geestelijk een cosmopoliet, maar wil dat samenkoppelen met zijn Moslim-zijn. Thans willen wij zijn gedachtengang in de *Reconstruction* nader beschouwen en beoordeelen.

---

1) *Islamica* I, blz. 122.

De Moslimsche apologeten, waarover wij tot nu toe gehandeld hebben, voor wie het punt, dat de Islam zich volkomen verdraagt met de methode en de geesteshouding der moderne wetenschap axioma is, hebben in den grond der zaak, zooals wij gezien hebben, zeer weinig besef van het wezen en de innerlijke problematiek der moderne wetenschap. Allen zijn zij diep onder den indruk van de intellectueele bevrijding, van den kolossalen groei in kennis en macht, die de mensch aan de wetenschap ontleent. Allen gevoelen vaag maar sterk dat de grootheid, de adel, de hoogere menschelijkheid van den mensch met het scheppen en aanvaarden der wetenschap samenhangt, en maken er daarom aanspraak op als een wezenskenmerk van den Islam, die voor hen par excellence de drager is van de idee van het hoogste. De meesten hunner zijn eenigermate dilettant in de wetenschap; sommigen hebben verdienstelijk meegewerkt of werken verdienstelijk mee aan de historische studiën. Allen laboreeren echter aan die filosofische naïveteit of indifferentie, die tot voor kort zulk een typische karaktertrek was der moderne wetenschap, wier geweldige triomfen en daardoor groeiend zelfvertrouwen zelden het inzicht deden opkomen, dat echte wetenschap, d.i. ordening en samenhang ontdekken en vaststellen op den grondslag der feiten, onbestaanbaar is zonder het onherleidbare, maar met instinctieve zekerheid in den mensch levende *geloof*, dat er orde en samenhang in het universum bestaat. Door die filosofische naiveteit hebben ze in navolging van vele hunner Europeesche voorbeelden ook nooit behoefte gevoeld vast te stellen waar de grenzen liggen van de van inductie, experiment en empirie levende wetenschap, waar de conflicten liggen met de religie, en hoe die conflicten wellicht door een verdiepter opvatting van beide een hooger harmonie zouden kunnen vinden. Men leefde uit wetenschaps-*geloof* en *-geestdrift*, vooral ook omdat de wetenschap de bevestiging scheen van het gezonde verstand, hetwelk de verbinding met den Islam als den natuurlijken godsdienst van het gezonde verstand zoo eenvoudig maakte.

Iķbāl staat ten aanzien van dat laatste punt geheel anders. Blijkens zijn *Reconstruction* heeft de allerjongste fase der wetenschap, die een revolutie heeft gebracht in het klassieke natuurwetenschappelijke denken over stof, kracht, tijd en ruimte, en die weer wijsgeerige grondvragen aan de orde heeft gesteld, zooals de vraag of een mechanistische dan wel een organische interpretatie van het universum aan de werkelijkheid het meeste recht doet wedervaren, zijn volle aandacht. Tijdig en ontijdig is zijn boek gevuld met uiteenzettingen over het karakter van ruimte en tijd, welke van groote belezenheid, origineel denkvermogen en ook wel van duisterheid getuigen. Niet alleen de wereldbeschouwingsconsequenties van de nieuwe natuurwetenschappelijke fase, maar ook die van de psychologie en de biologie hebben zijn volle aandacht. Hij toont goed te weten, om met Whitehead te spreken [1]), dat de wetenschap, die in de laatste eeuwen een „triumph of organised common sense" was, thans is „outrunning common sense". Dat hij de vraag: Is religion possible? apart behandelt, is al veelzeggend. Zijn geheele reconstructie, zou men kunnen zeggen, is geweven uit aperçu's, die in hem geboren zijn door wijsgeerige conclusies, welke hij getrokken heeft uit de nieuwe natuurwetenschappelijke, psychologische en biologische orientatie. Dit weefsel van aperçu's ontvangt dan zijn bloedtoevoer uit de intuitionistische wijsbegeerte van Bergson en uit de hyperindividualistische levensfilosofie van Nietzsche. Dit complex van moderne motieven nu wordt in verbinding gebracht met eenige grondelementen van den Islam. Op dit wonderlijke stramien is zijn *Reconstruction of religious thought in Islam* gebouwd.

Hiermede meen ik de achtergrond van zijn boek te hebben aangegeven. Thans willen wij de apologetische kernpunten van zijn wel eens zeer afdwalend en te veel tegelijk overhoophalend betoog blootleggen [2]).

„Concrete thought", waarmee bedoeld is het inductieve, empirische denken, is, zegt Iķbāl, het kenmerk van den

[1]) *Science and the modern world*, blz. 143.

[2]) Het is niet overbodig te zeggen, dat in dit boek allerlei staat (b. v. de betoogen over het karakter van ruimte en tijd) dat geheel buiten mijn

nieuwen tijd. Een wetenschappelijke vorm van godsdienstige kennis, passend bij deze „concrete thought", is een eisch des tijds. De Koran, die daad en niet idee accentueert, is de indrukwekkende verkondiger van deze „concrete thought" ten aanzien van natuur en geschiedenis. Dit is zelfs één van de belangrijkste wezenskenmerken van dit boek. In vele verzen van den Koran [1]) vindt Iḳbāl de opwekking tot waarneming van de natuur en de geschiedenis, welke waarneming hij dan uitsluitend opvat als te zijn bedoeld in den zin van wat de moderne wetenschap onder natuurwetenschap en historische studie verstaat. Daarom zijn de Moslims de eigenlijke scheppers van „modern science" [2]). De empirische houding, bestaande in waarneming en experiment, welke in den Koran het eerst en het duidelijkst als de normatieve en goddelijk-gewilde houding tegenover de werkelijkheid werd geproclameerd, is dus een oerbezit van den Islam en is ook haar geschenk aan de wereld geworden. Hij stelt vast dat „European culture on its intellectual side only a further development (is) of some of the most important phases of the culture of Islam" [3]). Daarom is de huidige, wereldhistorisch zoo belangrijke, beweging van de Moslimsche wereld in de richting der Westersche cultuur voor den Islam niets anders dan de terugkeer tot eigen schepping en erfenis, en het weer opvatten van een losgelaten draad, die zijn loop begonnen is in de oorkonde van den Islam, den Koran. De cultuurbeweging in den Islam was niet een vrucht van het Hellenistische cultuurzaad.

---

oordeelsbevoegdheid valt. Dat behoeft echter geen verhindering te zijn voor de poging om de algemeene waarde van het boek voor het probleem Islam en moderne cultuur te bepalen.

[1]) S. 44:38; 3:188; 29:19; 95:4; 33:72 (waar hij achter „trust" invoegt „personality"); 75:36-40; 2:159 (bij alle apologeten *de* locus probans voor de wetenschap) etc.

[2]) blz. 13.

[3]) Hij noemt Socrates en Plato verachters van „sense-perception", onder wier invloed de Moslims den inductieven kijk van den Koran „under the spell of classical speculation" geheel verloren! (blz. 3). Over Aristoteles, den eigenlijken vader der wetenschap, zwijgt hij echter, wonderlijk genoeg, in dit verband.

Integendeel, zij was een „revolt against Greek philosophy" en de anti-klassieke geest van de moderne wereld is slechts een voortzetting van deze door den Islam begonnen „revolt".

Herhaaldelijk komt Iḳbāl op dit gedachtencomplex terug, een bewijs hoe belangrijk het voor hem is. De geestesmacht, die den modernen tijd het meest karakteriseert, n.l. de wetenschap, en die één der groote menschheidsscheppingen is, blijkt in zijn gedachtengang uit het hart van den Islam voor te komen, een manifest der goddelijke openbaring. Ofschoon hij ook weleens toont over een dosis historische, critische kennis te beschikken, is deze gedachte blijkbaar zoo sterk een „idée mère", dat hij hier volkomen onbekommerd de feiten negeert. Dat de wetenschappelijke werkzaamheid binnen den Islam onwedersprekelijk een voortdragen en gedeeltelijk uitwerken eener Grieksche erfenis is, dat de Islam als op den Koran gebaseerd theologisch stelsel en als godsdienstig systeem steeds een diep wantrouwen tegen deze in haar soort „concrete thought" heeft getoond, dat de Moslimsche beinvloeding in den geestelijken stamboom van Europa slechts een zijtak, hoezeer ook een belangwekkende zijtak, vertegenwoordigt; dat alles deert hem niet. Door één ding wordt hem dit gemakkelijk gemaakt. Hij constateert n.l. herhaaldelijk dat de geest van Koran en Islam tegengesteld zijn aan den geest der antieke Grieksche wijsbegeerte, en dat daarom deze laatste weinig geschikt materiaal was om daarin den Islam tot uitdrukking te brengen. Eens zegt hij zelfs: „The Koran is anti-classical". Deze op zichzelf juiste gedachte is bij hem echter niet gemotiveerd door de tegenstelling openbaring — rede of concreet, godsdienstig denken versus abstract metaphysisch en wetenschappelijk denken. Neen, zij komt voort uit zijn eigen modern-subjectivistischen afkeer van het objectivistische, rationalistische en generaliseerende Grieksche denken [1]), dat in de Moslimsche filosofie heerschte en voor Iḳbāl in flagrante tegenstelling staat tot de „concrete thought" van den Koran. Iḳbāl komt er dus door zijn

[1]) Zie noot 4 blz. 56.

volkomen fantastische identificeering van het *concrete godsdienstige* denken van den Koran met het *concrete empirische* denken der moderne wetenschap toe óm een op-zichzelf juiste karakteristiek grondig te misbruiken.

De twee andere hoofddraden in zijn betoog zijn de theïstische Godsidee en het profeetbegrip van den Islam. De theïstische Godsidee van den Islam blijkt, volgens Iḳbāl, de uit een flits van goddelijke inspiratie voortgekomen visie der werkelijkheid te zijn, welke ons thans door de intuitionistische filosofie van Bergson en de organische werkelijkheidsconceptie der moderne natuurwetenschap, psychologie en biologie als het ware wordt opgedrongen. De Moslimsche opvatting van het profetisme en van Muḥammad als „het zegel der profeten" is het intuitieve vooruitgrijpen op de moderne opvatting, dat er verschillende en gelijkwaardige wegen tot kennis der Werkelijkheid zijn, de inductieve en de mystische, en dat, nu de psychologische wetenschap ons de structuur en den weg van den mystischen weg tot kennis heeft leeren kennen, de laatste als zelfstandige en autoritatieve weg niet meer bewandeld behoeft te worden. De mystische weg is overbodig geworden. Dat bedoelt de Islam met de leer dat Muḥammad de laatste der profeten is.

Deze hoofddraden van Iḳbāl's betoog hebben één brandpunt n.l. „Reality." Wat is „Reality", hoe is ze geconstitueerd, welke wegen van kennis hebben wij daartoe, in welke verhouding staan wij tot „Reality", en hoe zijn we erin opgenomen als een organisch deel? Dat zijn de telkens wederkeerende vragen. Wetenschappelijke analyse, dichterlijk-mystische visie, intuitionistisch filosofeeren maken bij Iḳbāl de conceptie van „Reality" als eeuwigvloeiende energie, zich in Ego's realiseerend, tot ruggegraat van zijn denken. „Knowledge of ultimate Reality" is zijn hoofddoel.

Om en achter deze apologetische kernpunten groepeeren zich vele belangrijke nevenkernen. Eenige dier nevenkernen moeten wij ook releveeren, vooral omdat hij dikwijls heel wat meer plaatsruimte neemt voor deze dan voor de eigelijke kernpunten.

Zijn wijsgeerige bespiegeling wordt geheel gedragen door de wereldopvatting der moderne physica. Einstein, Russell en Whitehead worden herhaaldelijk geciteerd. Het universum is niet een „ding" of een solide stofmassa, die een ledige ruimte inneemt, maar een „act" [1]), een „structuur van gebeurtenissen, die het karakter heeft van een voortdurend scheppenden stroom, welke door het menschelijk denken in geïsoleerde stukken wordt gesneden" (Whitehead). De oude natuurwetenschap met haar materialistische en mechanistische vooronderstellingen vindt dus geen genade bij Iḳbāl. Ook op het terrein van psychologie en biologie sluit hij zich bij de nieuwste fasen dezer wetenschappen aan. In overeenstemming daarmee verwijst hij het begrip „causa" naar de physica, en wijst hij er in navolging van de nieuwste wetenschap en wijsbegeerte op dat bij leven en bewustzijn, die met levende organismen, d.i. zichzelf reproduceerende en onderhoudende totaliteiten te doen hebben, alleen het begrip „telos" past. Het bewustzijn wordt daarom een „organizing principle" en geen substantie. De Koran heeft volgens Iḳbāl in S. 10 : 6, 25 : 63, 39 : 7 en 23 : 82, die alle over de door God verordineerde afwisseling van dag en nacht spreken, dit moderne, de causale en mechanische wereldverklaring overwinnende, inzicht in de werkelijkheid als een „voortdurend-scheppenden stroom" al uitgesproken [2]). Zooals het bewustzijn „rationally directed energy" is, omdat volgens de nieuwste inzichten de werkelijkheid geen vormeloos fluïde, maar een „organizing principle of unity" is, dat voor een constructief doel werkt, zoo is God „rationally directed Divine Will" [3]). In verband daarmee bespreekt Iḳbāl het probleem van kwaad en lijden. Hij neemt daarbij de legende [4]) van den val van den mensch, zooals die in Sūra 9 en 20 staat, tot leidraad. Onder zijn handen wordt de legende een uitdrukking voor de ontwaking van den primitieven mensch tot bewustheid en hoogere cultuur.

---

[1]) blz. 49. [2]) blz. 44.

[3]) Eind van hoofdstuk II en begin van hoofdstuk III passim.

[4]) Hij noemt het uitdrukkelijk een legende.

Kwaad en lijden zijn daarom de noodzakelijke begeleidingsverschijnselen in de ontwikkeling tot zelfbewustzijn.

Het gebed, waarvan Iḳbāl wel toont te gevoelen dat het de godsdienstige uiting bij uitstek is van gemeenschapsoefening met God, wordt echter binnen het kader van zijn wereldverklaring iets heel anders. Het is een andere vorm van kennis van en deelnemen aan de Werkelijkheid. „In fact, prayer must be regarded as a necessary complement to the intellectual activity of the observer of Nature" [1]). „All search of knowledge is essentially a form of prayer" [2]).

Geeft Iḳbāl in de eerste vijf hoofdstukken [3]) zijn reconstructie van het Moslimsche godsdienstige denken aangaande God, wereld en mensch, in het zesde hoofdstuk, getiteld: The principle of movement in the structure of Islam, benadert hij het vraagstuk van den Islam als levensordening en sociaal complex. Zijn stoute these dat de Islam, speciaal de Koran, de moederbodem is van het steeds scheppende en zich vernieuwende wetenschappelijke denken, sluit vanzelf in dat de nogal groote, in de historie gebleken, starheid van den Islam als stelsel een zeer brandend vraagpunt is. Toch behandelt Iḳbāl juist dit probleem veel oppervlakkiger dan de reeds genoemde, die hem blijkbaar meer liggen. Het beginsel der *idjtihād* drukt volgens Iḳbāl uit dat dynamische beweging tot het wezen van den Islam behoort. De onbeweeglijkheid van de *šarī'a*, welke hij niet ontkent, heeft volgens hem drie redenen: de angst voor de excessen der rationalistische denkers, de wereldvervreemding, die het on-Moslimsche Sufisme bracht en de beste geesten aan de maatschappij onttrok, en de verwoesting van Bagdad, die verlammend werkte en op conserveeren bedacht deed zijn.

Iḳbāl's betoog is zeer onbevredigend. Theoretisch betoogt hij de in den Islam inhaerente mogelijkheid, ja nood-

[1]) blz. 86. [2]) blz. 87.

[3]) De titels van deze vijf hoofdstukken zijn: Knowledge and religious experience; The philosophical test of the revelations of religious experience; The conception of God and the meaning of prayer; The human Ego, its freedom and immortality; The spirit of Muslim culture.

zakelijkheid van hervorming. Hij laat daarin telkens doorschemeren dat *voor hem de šarī'a een sociologische, geen godsdienstige grootheid is*. De theocratie wordt bij hem de idee van een gemeenschap, waarin *vrijheid, gelijkheid* en *solidariteit heerschen* [1]) De moderne wetgevende lichamen kunnen de organen der *idjmā'* worden, althans in Moslimsche landen [2]). Wanneer de tijd het eischt, zijn drastische veranderingen in de šarī'a gerechtvaardigd. Hij keurt (een bijzonderheid in India) Turkije's afschaffing van het Chalifaat goed [3]), want *de* Moslimsche staatsvorm is de republiek. Telkens maant hij echter tot gematigdheid en laat hij duidelijk merken dat hij niet optimistisch is over de mogelijkheid, dat de oude *šarī'a*-autoriteiten zullen losgelaten worden. Het is door zijn gansche betoog heen te voelen dat de zelfbewuste zekerheid, die hem bij de meer speculatieve problemen kenmerkt, hem tegenover het kernprobleem: de herorienteering van den Islam als theocratisch-gefundeerde sociaal-godsdienstige gemeenschap, in den steek laat. Zelf volkomen gesaeculariseerd in zijn denken, *behoort hij verstandelijk bij de Turksche hervormers. Zijn echt-indische behoefte den Islam als een onverbrekelijke godsdienstig-sociale eenheid te bewaren*, maakt hem echter aarzelend en zelfs conservatief in de praktijk [4]). Hij eindigt zijn overleggingen echter met de verklaring dat, aangezien de grondidee van den Islam is dat „there can be no further revelation binding on man", de Moslims in geestelijken zin een der geëmancipeerdste volken behooren te zijn [5]). Het hoogste doel van den Islam is de vestiging van een „spiritual democracy" [6]).

Het zevende en laatste hoofdstuk, dat alleen in de tweede uitgave voorkomt, is bijzonder kenmerkend voor de geestesgesteldheid van Iḳbāl. Het moet daarom eenigszins uitvoerig vermeld worden. De titel van het hoofdstuk luidt:

---

[1]) blz. 146. [2]) blz. 165. [3]) blz 149.

[4]) blz. 160: zijn verzet tegen de verandering van de rechten der vrouw ten aanzien van scheiding en erfrecht.

[5]) blz. 170. [6]) blz. 170.

Is religion possible? Dit is een merkwaardig staaltje van modern-individualistisch spiritualisme. Met een aan Comte herinnerende redeneering zegt Iḳbāl: het godsdienstig leven kent drie perioden, geloof (faith), gedachte (thought), en ontdekking (discovery). Geloof beteekent godsdienst als alomvattende levensdiscipline zonder begrip van de eigenlijke bedoeling van het goddelijk gebod. Dit is politiek en sociaal zeer belangrijk, maar voor de ontwikkeling van het individu niet. Gedachte is de periode, waarin de mensch streeft naar een logisch-houdbare wereldbeschouwing, waarin God ook een factor is. Ontdekking is de periode, waarin de psychologie de metaphysica vervangt en een direct persoonlijk contact met de Laatste Werkelijkheid mogelijk wordt. De persoonlijkheid wordt dan vrij en religie wordt een bron van kracht en leven, omdat de bron der Wet als liggend in eigen bewustzijn ontdekt wordt. Religie of mystiek (dit zijn voor Iḳbāl verwisselbare termen) [1]) zijn voor hem alleen daarin verschillend van wetenschap en analyseerend of synthetiseerend denken, dat ze een andere „level of knowledge-yielding experience of Ultimate Reality" vertegenwoordigen. De vraag of godsdienst mogelijk is loopt dus uit op de vraag of verschillende „types of consciousness" mogelijk zijn. De wetenschap antwoordt bevestigend.

Wetenschap en religie zijn daarin verwant dat ze een voortdurende zuivering der ervaring zijn. De mysticus schrijdt steeds voort in deze zuivering tot zij wordt de openbaring van een nieuw levensproces, een nieuw zijn, een nieuwe scheppende bevestiging der persoonlijkheid [2]).

* * *

Aan het einde van ons overzicht gekomen, zal men toestemmen dat dit boek een apologie van den Islam is, zeer afwijkend van die wij kennen. Hoewel nog fragmentair, is het werkelijk een poging tot „reconstruction", en een zeer

---

[1]) De „landläufige" mystiek geeselt hij herhaaldelijk wegens haar „lifedenying and fact-avoiding attitude of mind" (blz. 171). [2]) blz. 187.

gedurfde ook. Er zijn fascineerende en brillante passages in het boek. Het is vol van treffende waarheden en onwaarheden, van sprankelende halve waarheden en van niet minder sprankelende halve onwaarheden. Waarheden of onwaarheden, beide vertoonen het stempel van een origineelen geest.

Is het boek echter geslaagd te noemen als eerste zelfstandige poging tot de reconstructie van *Moslimsch* godsdienstig denken? M. i. niet. Voornamelijk om twee redenen, die wij nader zullen uitwerken.

Het denken van den schrijver is, ofschoon de fundamenteele trekken zonneklaar zijn, *zeer verward en tegenstrijdig*. Hij wil alle hoofd- en zijwegen van het moderne denken omvatten en schiet per slot van rekening toch nog te kort, daar hem blijkbaar ontgaan is, dat de nieuwste wending van het wijsgeerig denken in Europa bestaat in een zich afkeeren van het subjectivistische en vitalistische, dat de hoogconjunctuur van psychologie en biologie erin gebracht hadden, en een zich toekeeren naar het objectivistische. De nadruk, die zoo lang gelegen heeft op het subject der ervaring, verschuift weer naar het object als positief en (of) normatief gegeven. De objectivistische wijze van denken der Ouden en der Middeleeuwsche scholastiek begint weer meer begrip te vinden. Men begint de grenzen te zien van het geweldige moderne pogen om het geheele levens- en bewustzijnsproces tot een „inward drama of the Soul" te maken [1]). Voor iemand als Iḳbāl met zijn baseering van zijn heele visie op de „continuous creative flow of life", is het achterhalen van en zich orienteeren aan zulke nieuwe wendingen onontkoombare noodzaak en is het blijven staan bij een bepaald stadium ontoelaatbaar. Zijn verwardheid en tegenstrijdigheid komen hierdoor, dat hij een gevangene is van zijn eigen uitgangspunt, n.l. dat de Koran, en daardoor de Islam, als hoogste kenmerk heeft de proclamatie van „concrete thought" in den mo-

---

[1]) Deze uitdrukking is van Whitehead in zijn *Science and the modern World* (blz. 174).

dern-wetenschappelijken zin des woords. Daardoor verwart hij zich in onoplosbare tegenspraken. Bij de ontwikkeling b.v. van zijn Godsbegrip als „ultimate reality" in de gestalte van een absoluut Ego, is de religieuze of mystische ervaring de hoogste vorm van kennis, daar zij de totaliteit intuitief en concreet grijpt. De filosofie is daarom slechts haar critisch-zuiverende dienaresse, die de centrale en universeele plaats der religie volledig moet erkennen. De wetenschappelijke ervaring, gedragen door het redelijk discursief denken en inductief-experimenteel onderzoek, verschaft slechts „sectional visions of reality" en is daarom wel invoegbaar in, maar ondergeschikt aan het religieuze intuitieve denken.

In het gedeelte, waar de „finality of prophethood" wordt besproken, worden de rollen echter volkomen omgekeerd. Daar heet het dat inductie en rede, die toch slechts „sectional visions" geven, den profetischen vorm van kennis der laatste Werkelijkheid overbodig hebben gemaakt.

In zijn verrukking over „concrete thought" als den meest-adaequaten vorm van denken, bemerkt Iḳbāl niet dat hij concreet in beide gevallen in beteekenissen heeft gebruikt, die elkaar volkomen negeeren n.l. concreet in den zin van een direct godsdienstig realisme, dat getuigt en volkomen onbekommerd is om wetenschappelijk denken, en concreet in den zin van inductief en experimenteel denken. Hij handhaaft den godsdienst in naam en bij de gratie der wetenschap. Hij meent haar te verstevigen en te verdiepen. In werkelijkheid is wat hij doet niets minder dan een executie. Hij moest daartoe komen, omdat hij van den beginne aan het godsdienstig bewustzijn ziet als een der vormen van kennis der Laatste Werkelijkheid; aan den eenen kant als de hoogere, totalitaire kennis, aan aan den anderen kant, in flagrante tegenspraak daarmee, als den in bepaalde historische perioden onmisbaren, maar thans als oncritisch en geantiqueerd te beschouwen weg tot kennis der werkelijkheid. De verbinding van de in structuur en in object zoo verschillende levenshoudingen van wetenschap en religie legt hij door een naief evolutionnisme, hetgeen hij zich mogelijk maakt doordat hij in

beide primair vormen van kennis ziet [1]). De diepste grond daarvoor is dat het brandpunt van zijn wijsgeerig denken eigenlijk is: de autonome, zichzelf realiseerende en in creatieve kracht zich vergoddelijkende persoonlijkheid. Deze menschmiddelpuntigheid heeft in werkelijkheid voor God en godsdienst geen plaats. Wijsgeerig zwak in Iḳbāl is bovendien dat zijn Nietzschiaansch personalisme de alpha en omega van zijn emotioneele denken is, maar dat hij er binnen het kader van zijn naturalistische filosofie niet in slaagt de werkelijkheid van het ego aannemelijk te maken. De moderne geëxalteerde idee der persoonlijkheid is zijn postulaat. Binnen zijn dynamistische wijsbegeerte brengt hij het niet verder (en kan hij het ook niet verder brengen) dan dat de Ego een eenheid is van bewustzijnstoestanden met gerichte energie. Hij decreteert dan eenvoudig dat dit hetzelfde is als de persoonlijkheidsidee. De Werkelijkheid is een wijdere, allesomvattende eenheid met gerichte energie, een „rationally directed creative Life". Dat is de absolute Ego of God.

Dit brengt ons tot de tweede reden dat deze „reconstruction" niet geslaagd kan geacht worden. Zooeven hebben wij aangewezen dat het geen reconstructie van het *godsdienstig* denken kan zijn, omdat het den godsdienst eigenlijk opheft, of op zijn zachtst gezegd tot een vorm van wetenschap maakt. A fortiori kan het boek dus niet een reconstructie van *Moslimsch* religieus denken geacht worden. De Islam wordt onder zijn behandeling geheel gesaeculariseerd en gedenatureerd. De termen van den Islam worden gebruikt, maar zoodanig geinterpreteerd dat alle echt-Moslimsche inhoud verdampt. Waarschijnlijk als gevolg van het feit dat zijn constructie een vrucht is van naturalistische visies en mystisch gevoel, krijgt men van zijn manier van doen een indruk gelijk aan dien, welken men ontvangt bij het lezen van de wijze, waarop Ibn 'Arabī en zijn leerlingen den Islam handhaven en opheffen tegelijk.

[1]) Iḳbāl noemt als een der kenmerken van de mystische of religieuze ervaring dat ze onmededeelbaar is. Dat alleen al moest hem van het naieve bijeenbrengen van wetenschap en religie afgebracht hebben.

Zijn rechtvaardiging van het theïsme is schijn. God is de Laatste Werkelijkheid, die een „continuous creative flow of directing energy" is. Dat heeft noch iets van het straktransscendentale monotheïsme van den Islam, noch zelfs van het abstract-metaphysische theïsme van de Grieken, om van een ethisch monotheïsme maar geheel te zwijgen. Het is een tot Ego geproclameerd energie-principe, het meest verwant aan Spinoza's substantie of natura naturans. Het uitgangspunt van Ikbāl's denken is, evenals oorspronkelijk bij de veel door hem bescholden Grieken, physisch. De weg van daar tot Hebreeuwsch, Moslimsch of Christelijk monotheïsme bestaat niet.

De schepping verdwijnt in de „continuous act" der stoffelijke wereld. Volkomen consequent in zijn wereldkijk identificeert hij God en 's menschen „ideal nature" [1]) en maakt hij den mensch in zijn sterk aesthetisch geaccentueerde individualisme tot het centrum der dingen, in wien God, of eigenlijk het levensproces, zich realiseert. De theocentrische aard van den Islam laat zich echter niet verzoenen met den mensch als maat en middelpunt en doel der dingen. Goed en kwaad, zoo scherp gescheiden in den Islam en berustend op Gods souvereine wilsbepaling, worden echt naturalistisch en aesthetisch in een hoogere gedachteneenheid opgelost, alsof het denken ooit wettig fundamenteele ethische opposita kan oplossen. Profeten zijn niet de gezondenen Gods, zij zijn de organen waardoor het scheppende leven nieuwe bronnen van kennis openbreekt. De profeet is de tot eenheidservaring gekomen mysticus, die in onderscheid van den zuiveren mysticus in die ervaring niet wil blijven rusten, maar terugkeert tot de wereld om die ervaring in wereldordenende kracht om te zetten. God en profeet verliezen hier volkomen alle identiteit in de ondefiniëerbare levensstroom. Geheel in de lijn van dit immanente, naturalistische denken worden stilzwijgend openbaring en inspiratie gelijk gesteld [2]).

---

[1]) blz. 140.

[2]) Iḳbāl's verklaring van de profetische inspiratie als een speciaal geval van mystische eenheidsbeleving vindt men ook bij Ibn. Rušd. Vgl. o.c. Gauthier, blz. 131. Alleen Ibn Rušd handhaaft den profeet als vol-

Waḥj is contact met de wortelen van eigen wezen, het is een doorbraak van psychische energie. Onmoslimscher kan het niet, want zoo blijft er van de typisch-godsdienstige objectieve opvatting van inspiratie en openbaring niets over. Het gebed wordt bij hem een meditatieve vorm van kennis, en het Moslimsche cultusgebed, die strenge vorm van Godsvereering, maakt hij tot een middel, waardoor de „Ego affirms itself" [1]). Onmoslimscher kan het alweer niet. Zelfrealiseering en echte aanbidding zijn nu eenmaal totaal gescheiden werelden.

Evenals in de *Risāla* van 'Abduh verdwijnen bij Iḳbāl de in den Koran en in het populair godsdienstige leven van den Islam zoo uiterst-gewichtige eschatologische elementen totaal. Dat is ook volkomen in orde, daar zijn naturalistische filosofie, die nu eens Hegeliaansche en dan weer Spinozistische geestessprankelingen vertoont, niets zou weten aan te vangen met de eschatologie, die uit het besef leeft van de geschiedenis als een moreel drama. Persoonlijke onsterfelijkheid is volgens hem alleen maar een dispositie bij den mensch. Slechts bijzondere individuen bereiken het. Hel en hemel, de vurige realiteiten van den Koran, zijn psychische ervaringen van corrigeerenden of ego-ontplooienden aard.

De reconstructie van den Islam loopt bij hem op een totale destructie uit. Het is in een uiterst begaafd man als Iḳbāl zeer te betreuren dat hij zijn gedachtenbouw zoo zwak heeft gemaakt door den Koran tot de heraut van „concrete thought" te verheffen. Het geeft aan zijn geheele boek iets gewrongens, ook al verloochent zich in de gewrongenheid het genie niet. Wanneer de door hem geciteerde verzen moeten bewijzen dat de Koran de moederbodem is van „concrete thought", kan men de Psalmen of Job met evenveel of met meer recht tot de ware scheppers

maaksten vorm van mensch-zijn. De profeet is bij hem tevens de intuitieve leider der massa, die aan de religie een socialen vorm geeft, die voor de massa onmisbaar is, maar voor den filosoof als individu overbodig. cf. ib. blz. 151 v.v.

[1]) blz. 88.

van het empirische denken verklaren. Wat het historische denken betreft, zou bovendien de Joodsche kijk dat openbaring is de geschiedenis van Gods daden met Zijn volk, heel wat meer recht op het auctor-intellectualisschap kunnen doen gelden [1]).

Het aarzelendst is Iḳbāl, gelijk we reeds opgemerkt hebben, in zijn houding tegenover den Islam als *šari'a*. Eenerzijds verklaart hij de ware religie ééne te zijn zonder dogma of ritus, een voor den Islam onaanvaardbare gedachte. Anderzijds wil hij de *šari'a* voorzichtig-hervormend handhaven als een eenheid-scheppende levensdiscipline. De radicale individualist gaat ineens schuil achter den Indischen communalist. Dat is een typisch-Indische situatie, veroorzaakt door de tegenstelling tot de Hindoes. Persoonlijke ontmoeting heeft mij geleerd dat Iḳbāl en vele anderen monomaan van den Islam zijn in dezen tijd en toch innerlijk geheel ervan geëmancipeerd. Van velen hunner kan men intellectueel-verblindende verdedigingen van den Islam hooren, terwijl die verdedigingen zelf alleen maar met Moslimsche termen versierde eigen levensopvattingen zijn. Een begaafd en geestdriftig aanhanger van Iḳbāl zeide mij eens, daarbij doorgaande op de Nietzschiaansch-geinspireerde levens- en persoonlijkheidsverheerlijking van Iḳbāl: „de fundamenteele principes van den Islam zijn: self-respect, self-maintenance and fighting for your race, the overmastering will to live and the healthy desire to attain power". Het is moeilijk in te denken hoe in een dergelijk klimaat van denken „Allāhu akbar", de kernspreuk van den Islam, kan blijven bestaan.

In Egypte, waar geen Hindoesch blok het communale besef tot zulke krasse zelfmisleiding drijft, begint men onverbloemder de consequenties uit soortgelijke levensopvattingen te trekken. Salāma Mūsā, een Kopt, die sterk onder invloed van Nietzsche, Shaw en Wells staat, en als leus heeft: *muḳāṭa'at al-māḍi* (breken met het verleden) zegt

---

[1]) Zie de interessante opmerkingen over deze dingen in *Legacy of Israel* blz. 56 en blz. 434-437.

b.v.: „Hoemeer ik het Oosten ken, hoe meer ik het haat. Hoemeer ik het Westen ken, hoemeer ik het liefheb en voel dat ik ertoe behoor". Khemiri, die dit in *Welt des Islam* Bd. 9 blz. 31 v. v. vermeldt, voegt erbij dat verschillende jongere Moslimsche schrijvers evenzoo denken.

Iḳbāl's apologie of reconstructie, hoe boeiend ook, lijdt per slot van rekening aan het euvel van alle tot nu toe geleverde apologie, dat ze door harmoniseering met een bepaalde fase van het Europeesche denken den Islam wegexpliceert. Eigenlijk is dan zulk een fase de norm en niet de Islam, ook al is de opzet der redeneering omgekeerd. Iḳbāl heeft het wel in den meest krassen vorm gedaan, die tot nu toe is voorgekomen. De ware apologie, d. i. de positieve zelfbezinning op eigen inhoud en principieele grondslagen, en deze in verbinding of in tegenstelling gezet met de presente werkelijkheid, dus de omgekeerde weg, is nog steeds onbeproefd gebleven. Zonder invloed en beteekenis is Iḳbāl's destructieve reconstructie daarom echter niet. Zij zal menig ontwikkeld Moslim, wiens denken en levenswijze geheel van den Islam vervreemd zijn, maar die zich emotioneel gebonden voelt aan de „lofty traditions of Islam" en aan de gemeenschap, waarin hij geboren is, in dit gevoel van verbondenheid versterken, hoe averechtsch Iḳbāl's apologie ook is. De reden daarvan is dat het conflict van Islam en moderne wereld (gelijk wij reeds meer dan eens opmerkten) door de verwarrende omstandigheden en het theocratische karakter van den Islam, welk laatste de aandacht op vele andere vragen richt, nog niet tot een worsteling om de godsdienstige waarheid is geworden, maar tot een op alle levensgebieden ontketenden strijd voor handhaving van eigen type en historische identiteit [1]. Deze tijd van overgang en conflict brengt noodzakelijk psychische onevenwichtigheid en intellectueele oppervlak-

[1] Hetzelfde verschijnsel van een weinig diepgaande rechtvaardiging van het Hindoeïsme vindt men in RADHAKRISHNAN's *The Indian View of Life*. Dat is een bewijs dat de algemeene verhoudingen (politiek, economisch, cultureel) en vooral de psychologische atmosfeer nog niet gunstig zijn voor een diepergaande confrontatie.

kigheid mede. Theologische apologie in den waren zin des woords moet nog beginnen.

***

Tot verheldering van onzen kijk op de moderne apologie van den Islam kan een vergelijking met een critische periode in het Christendom eenig nut afwerpen. Ik denk aan het verschijnsel dat men met den naam Deïsme bestempelt. Deze Engelsche variëteit der Aufklärung toont veel trekken van overeenkomst met wat wij bij de moderne Moslimsche apologeten ontmoeten. Er is zelfs een diepere verwantschap tusschen den Islam in zijn eenvoudigste Koranische grondtrekken en het Deïsme. Verschillende schrijvers, die in de 18e eeuw tot het Deïsme of de Aufklärung behoorden, hadden voor het simpele monotheïsme van den Islam groote bewondering. Was het niet om de reden, dat God, Deugd en Onsterfelijkheid, de pijlers der natuurlijke religie, gemakkelijk in den Islam vielen te ontdekken, dan trok de profeet als het geniale individu en het staatkundige genie de bewondering van deze eeuw, die zoo intens dacht en discussieerde over staat en individu. Uit menige pen is toen een apologie van den Islam en den profeet gevloeid.

Het Deïsme kan voor deze vergelijking beter dienen dan een episode uit de geschiedenis van den Islam zelf, daar er vóór onzen tijd in den Islam nooit een crisis van de overgeleverde religie is geweest als gevolg van ontwakend critisch denken, die zulk een historische draagwijdte heeft gehad als Aufklärung en Deïsme hadden voor het Christendom. In den bloeitijd van Bagdad kwamen ook vrijgeesterij en critiek voor, en zelfs nog later. Een man als de Muʿtaziliet al-Naẓẓām (845) sprak reeds over den natuurlijken godsdienst als den normalen godsdienst, dien hij afleidde uit de drie openbaringsgodsdiensten, het Parsisme, het Hindoeïsme en de Grieksche Wereldbeschouwing, en die in 's menschen rede gegrond was, welke ons God als den wijzen Schepper en den Schenker van rede en zedelijk bewustzijn doet kennen [1]).

[1]) T. J. de Boer, *Wijsbegeerte in den Islam*, blz. 47.

Het zijn echter individueele gevallen gebleven. Het werd geen historische beweging. Daarvoor was de Grieksche wereldbeschouwing in haar middeleeuwschen vorm, die deze individueele gevallen opriep, te speculatief-intellectualistisch. In het Christendom ontstond zij als revolutionneerende beweging door de groote wending van den modernen tijd, zooals zij thans ook in den Islam begonnen is door de ontmoeting met de moderne Westersche cultuur.

Een overeenkomst tusschen het Deïsme en de moderne Moslimsche apologie is al dadelijk dat in beide gevallen de meeste schrijvers leekenschrijvers zijn. De Deïstische schrijvers waren bovendien apologeten, ondanks al hun critiek. Zij wilden het Christendom aannemelijk maken tegenover de nieuwe wereld en de nieuwe meer op de aarde gerichte levensstemming Zij hadden de behoefte zich vrij te maken van de traditie. Zoo kwam de strijd vanzelf op de tegenstelling νομοζ en φυση. Het natuurlijke, niet met de traditie belaste, werd het redelijke, het voor ieder gereinigd denken aanvaardbare. Tolerantie en vrijheid van denken werden veelverkondigde idealen. De natuurlijke, de redelijke religie was de oorspronkelijke, de normale religie, in alle godsdiensten, hoewel overwoekerd, nog te vinden. Het was ident met de leer van Jezus en de Apostelen. Locke schreef een boekje over *The reasonableness of Christianity*, en ging daarvoor terug op het N.T. Christendom, zooals hij het verstond, en dat voor hem twee geloofsartikelen: het Messiasschap van Jezus en de noodzaak der bekeering, bevatte. Toland (1690) schreef in zijn *Christianity non mysterious*, dat er niets in de Evangeliën kan staan dat tegen de rede in of er bovenuit gaat. De wonderen ontkende hij. Later werden ze gerationaliseerd. Bolingbroke verklaarde dat het Christendom „a complete but plain system of natural religion" was. Tindal (1739) maakte het Christendom „as old as creation". Het Deïstisch ideaal werd een religie zonder dogma, priester en rite [1]). Essentieele elementen van het Christendom, zooals de Christo-

---

[1]) Vgl. voor dit alles HASTINGS' *E. R. E.* s.v. Deism.

logie, de verzoening etc. werden terzijdegesteld of er werd over gezwegen. Deïsme zoowel als Aufklärung brachten, evenals thans in de Moslimsche wereld, een groote verslapping van religieus gevoel, gecombineerd met een levendige discussie over religieuze problemen.

Deze korte opsomming is voldoende om de vele trekken van overeenkomst met de verschillen bij de moderne Moslimsche apologeten vast te stellen [1]). Mutatis mutandis hooren we dezelfde klanken. Zelfs de sneeren op bijgeloof en priesterverdomming lijken als twee druppels water op de gebruikelijke krasse veroordeelingen der mulla's in India. De oorzaak is de gelijkheid der situatie, de noodzaak om op grond van een verlicht denken den eigen godsdienst vast te houden en te rechtvaardigen voor een nieuwe, zich met gezag opdringende wereldbeschouwing.

Het Deïsme was slechts een beginepisode in de worsteling van Christendom en moderne wereldbeschouwing. Het is gevolgd door scepticisme, uitgesproken ongeloof, of door het langs geheel nieuwe wegen terugkeeren tot het positieve Christendom. De waan dat er een natuurlijke religie der rede bestaat, die de normale en oorspronkelijke religie is, is verbroken door grooter godsdiensthistorische feitenkennis en vruchtbaarder nadenken. Schleiermacher toonde de kunstmatigheid van de constructie eener natuurlijke religie aan door ze te doen zien als een neerslag van algemeen-erkende godsdienstige en populair-filosofische opvattingen: „übel zusammengenähte Bruckstücke von Metaphysik und Moral". De centrale godsdienstige vragen van openbaring, God en wonder worden daarom nu niet meer geharmoniseerd

[1]) Een ander punt van overeenstemming tusschen den tijd van het Deïsme en de Aufklärung in Europa en de tegenwoordige situatie in den Islām is dat men in de moderne Egyptische literatuur en journalistiek een even fellen strijd strijdt om verlost te geraken van den overladen Middeleeuwschen stijl en een klaren begrijpelijken stijl te scheppen, als in de 18e eeuw door Defoe, Addison en Steele geschiedde. Zie Gibb o. c. dl. V. p. 312.

Vgl. verder de literaire renaissance in China, die uit een soortgelijke situatie voortspruit.

met algemeene ideeën. En de worsteling gaat in Europa nog steeds door.

De Moslimsche apologie van thans is nog in haar beginstadium. Binnen den Islam zelf is nog weinig vruchtbare strijd losgekomen, daar star conservatisme en te gemakkelijk modernisme elkaar niet werkelijk raken. In haar gesprek met de moderne cultuur toont de moderne Moslimsche apologie nog weinig diepgang en echt-levende probleemstelling. Bezien uit het oogpunt van de eischen, die aan een ware apologie moeten gesteld worden, is ze oppervlakkig en vrijwel waardeloos, evenals dat het geval was met de apologie der Deïsten in het Christendom. Het zou echter geheel onjuist zijn om ze daarom ook in het algemeen waardeloos te noemen. De gemakkelijke theoretische verzoening van Islam en moderne wereld heeft juist, omdat ze slechts cerebraal is, praktisch tot gevolg dat zekere lagen in de Moslimsche wereld zich wijder openstellen voor vreemde geestelijke invloeden dan men wellicht *thans* bij juister en dieper probleemstelling zou vermogen te doen. Evenals Deïsme en Aufklärung, trots (of moet men juist zeggen: door?) hun godsdienstige en intellectueele oppervlakkigheid, cultuurhistorisch bezien van groote beteekenis zijn geweest voor de bevrijding van traditioneele gebondenheid, zoo kan de Moslimsche apologie van thans ook die beteekenis hebben voor de Moslimsche wereld, en aldus een belangrijke historische taak vervullen. Of ze die in gelijke mate zal hebben als het Deïsme en de Aufklärung in Europa, valt buiten ons weten. Cultuurhistorisch bezien is de gelijkheid in situatie en structuur der periode, die de Islam thans doormaakt en die het Christendom in de 18e eeuw beleefde, frappant. Of in de toekomst de gelijkenis in situatie en structuur even frappant zal blijven, valt niet te zeggen, want er zijn ook twee groote verschillen, waarvan van tevoren niet vastgesteld kan worden of ze door andere nog onbekende factoren opgeheven zullen worden. Deze verschillen zijn de volgende. In de 18e eeuw was het toen acuut wordende conflict tusschen moderne wereldbeschouwing en overgeleverden godsdienst

een autochthoon conflict; in den Islam is het thans een van buiten ingedragen conflict. In Europa produceerde dit conflict een phalanx van mannen, gedragen door diepen zedelijken ernst, zonder welken het ook geen rijke vruchten kan dragen. De psychische en intellectueele ontwrichting in het huidige Oosten maakt het komen tot die mate van zedelijken ernst zeer moeilijk.

Er is een tijd geweest dat iedereen Lord Cromer nasprak: reformed Islam is Islam no longer. Daarna is het mode geworden, onder den indruk van vele Moslimsche apologieën, dit oordeel af te wijzen. Uit deze studie zal het, vertrouwen wij, duidelijker zijn geworden dat afwijzing van Cromer's oordeel op dien grond weinig recht van bestaan heeft, daar die apologieën den Islam meer vervormen en misvormen dan hervormen. Eerst als de Islam antwoord zal hebben gegeven op zijn kernprobleem, of hij zonder *šarī'a* zichzelf kan blijven of niet, zal men kunnen constateeren of Cromer juist zag. Dan zal ook eerst de echte geestelijke crisis aanbreken.

De Schilder Cornelis de Bruyn en het portret van Joan van Hoorn

door

J. de LOOS-HAAXMAN.

Van Cornelis de Bruyn, den wereldreiziger, die in 1706 te Batavia vertoefde, kende men de twee lijvige reisbeschrijvingen, geïllustreerd met honderden prenten, waarvoor hijzelf de teekeningen [1]) maakte; verder slechts enkele van deze oorspronkelijke teekeningen, evenwel zonder signatuur. Voorts wist men uit de tweede Reisbeschrijving, dat De Bruyn den gouverneur-generaal Van Hoorn te Batavia geschilderd had. Dit portret zelf werd evenwel nooit in beschouwing genomen [2]). Evenmin vond ik ergens een critische verhandeling over de prenten, waarin de aanleg en de kunstzin van De Bruyn zich toch moeten hebben geuit, al was het dan ook niet in eerste instantie. Dat het portret nooit nader is bestudeerd, is wel te verklaren. Alle landvoogdsportretten hebben jaren lang in een zeer slechten toestand verkeerd. Zij trokken toen niet veel belangstelling en zeker deed dit niet het dik overgeschilderde portret van Joan van Hoorn, dat bovendien nog zeer slecht gehangen was. Verder heeft De Bruyn eigenlijk zelf de aandacht voor

---

[1]) Hiervan waren vele in waterverf. Zie hierover den brief van De Bruyn aan Cuper van 29 Dec. 1712 in de Kon. Bibliotheek te 's Gravenhage. A. Hotz vermeldt dezen brief in zijn belangrijk artikel in *Oud Holland* 1911: *Over afbeeldingen van Persepolis en Palmyra door Nederlanders* p. 7 e.v.

[2]) Doordat De Bruyn over dit portret spreekt in zijn 2e boek, wordt het in de literatuur genoemd. Nergens echter blijkt daarbij, dat men het ook gezien heeft. Er bestond afbeelding van, noch beschrijving. Moes in zijn *Iconographia Batava*, b.v noemt het en vermeldt toch daarnaast het portret afkomstig uit het Kasteel van Batavia, d.i. het portret door De Bruyn, zonder deze portretten met elkaar in verband en tot één terug te brengen.



Koning Hoesein.

den artiest in hem afgewend door in de voorrede van zijn eerste boek te verklaren, dat hij zich enkel en alleen in de teeken- en schilderkunst had geoefend om deze dienstbaar te maken aan zijn dorst naar ethnologische kennis. Op een spontanen kunstenaarsdrang wijst dit zeker niet, integendeel helpt deze eigen verklaring van den schilder in haar dociele redactie aanstonds mee om ons de persoonlijkheid van dezen reiziger voor te stellen, zooals zij ook inderdaad emaneert uit zijn werken: vlijtig, beschaafd en leergierig, zachtmoedig en gelijkmatig, vasthoudend, doch niet vurig of geestdriftig, en ook niet origineel. Aanvankelijk is het dan ook geheel te begrijpen, dat, hoewel Thieme-Becker — en ook enkele andere schrijvers [1]) — hem in dl. 1911 hunner Lexicon als schilder-reiziger opnemen, hij elders in de literatuur meerdere malen dilettant wordt genoemd. In verband met het vroege werk (eerste Reisbeschrijving) is dit misschien ten deele juist. Voorteekeningen van deze gravures zijn wel niet bekend, doch er is een getuigenis van een tijdgenoot. In het „Journaal van Constantijn Huygens, den zoon" nl. schrijft deze onaangename mensch, die evenwel een fijn kunstkenner was, dat hij op 18 October 1695 De Bruyn, van zijn eerste reis in Den Haag teruggekeerd, aldaar een bezoek bracht. Huygens zag „meinichte van sijne teekeningen, gedaen in Palestine, Constantinopol en in Cairo, maer waeren wat slecht gehandelt". Dit waren de teekeningen, die voor de eerste Reisbeschrijving [2]) in koper gestoken zouden worden. Beschouwt men de gravures, die naar deze teekeningen werden gestoken, dan krijgt men echter den indruk, dat „slecht gehandelt", wellicht niet in geringschattenden zin, doch slechts als „eenvoudig" bedoeld was. Want de prenten naar deze teekeningen maken een goeden indruk. Zij zijn wel geen van alle gesigneerd en wat zwaar en hard, ook wel eens

---

[1]) A Hotz in *Oud Holland* 1911 (p. 24); Nagler in *Neues Alg. Künstler- Lexicon* 1835.

[2]) *Reizen door de vermaardste deelen van Klein-Azië, verrijkt met meer als 200 konstplaaten door den Autheur selfs naar het leven afgetekend*, Delft 1698.

Deze eerste reis had negentien jaar geduurd.

wat grof van lijn en kleur, doch onbeteekenend of onbekwaam teekenwerk kan aan deze prenten met hun stellige documentatie niet tot grondslag hebben gediend. Heeft De Bruyn misschien na het bezoek—en misschien na critiek—van Huygens zijn werk geschift en oude teekeningen uit de eerste jaren van zijn reis, van vóór 1688, omgewerkt? In elk geval doen de prenten uit het eerste boek, ofschoon dan soms wat ruw en droog, feitelijk niet zoo heel veel onder voor de gravures uit de tweede Reisbeschrijving [1]). De figuren van mensch en dier zijn in het eerste boek zelfs wel eens vlotter. Maar éénzelfde concipieerende geest en één fundamentaire opzet zijn in de prenten uit beide boeken, door verschillende graveurs gestoken, te herkennen en dat is toch het aandeel van Cornelis de Bruyn zelf.

De beide reisbeschrijvingen zijn reeds in 1725 in een Fransche vertaling uitgekomen. De Hollandsche uitgaven waren toen al zeldzaam en hoog in prijs. Deze Fransche editie, waarmee de uitgevers blijkbaar een populaire editie beoogden, is klein van formaat en onaanzienlijk van uiterlijk. In de voorrede wordt toegegeven, dat de oorspronkelijke gravures „assez belles" waren, doch tevens wordt opgemerkt, dat enkele door haar afmetingen niet konden worden gehanteerd (190 × 30 cm!), hetgeen inderdaad een bezwaar tegen de opvatting van De Bruyn had kunnen zijn, indien De Bruyn zelf een populaire uitgave had bedoeld. Hij heeft echter allerminst allemanslectuur willen geven en het zeer ernstig gemeend met zijn precies gedocumenteerde, royaal uitgevoerde topografie. De Fransche uitgever echter liet alle prenten verkleinen; zij werden samengedrongen in andere schikking en opnieuw, doch nu grof, liefdeloos en al te mechanisch in het koper gestoken, vervolgens slordig en vies afgedrukt. Het belangwekkende oeuvre van De

[1]) *Reizen over Moskovië door Perzië en Indië* (Alles met 300 konstplaaten door den Auteur zelf met groote nauwkeurigheid na 't leven afgetekent en nooit voor dezen in 't ligt gebragt) Amsterdam 1711. (2e druk van 1714).

Deze reis duurde van 1701-'08. Er verschenen Fransche en Engelsche vertalingen.

Bruyn en zijn graveurs werd in de *Voyage au Levant* en in de *Voyage par la Moscovie en Perse, etc.* dan ook feitelijk vermoord.

Cornelis de Bruyn is in 1652 in Den Haag geboren en stierf in 1726 of '27 bij Utrecht [1]). Zijn eerste leermeester was in 1672 Theodoor van der Schuur, historie- en portretschilder, hoofdman van de Haagsche schildersconfrerie Pictura. Eind 1676 vertrok De Bruyn naar Rome, waar hij opgenomen werd onder de „Bentvogels" [2]). Twee en een half jaar bleef hij te Rome, reisde vervolgens naar Napels, Livorno en Klein-Azië, teekende overal. Daarna werd hij leerling van Carlo Loth in Venetië.

Loth was een Duitscher uit München, die van zijn jeugd af in Venetië had gewoond en, toen De Bruyn zijn leerling werd, reeds de zestig voorbij was. De Bruyn stelde hem zeer hoog en roemt zijn groote hulpvaardigheid. Overigens vertelt hij niet veel uit dezen tijd. Behalve een bezoek van enkele maanden aan de stad Bassano om de schilderijen van den door De Bruyn zeer bewonderden „Bassan" [3]) te bestudeeren, zijn de ervaringen van zijn achtjarig verblijf te Venetië in slechts enkele bladzijden vastgelegd. Hij schilderde er geregeld (De Bruyn spreekt van „oefenen"), maar dat nam niet al zijn tijd in beslag en hij keek veel te Venetië rond.

---

[1]) Zie over hem het *Nieuw Ned. Biograf. Woordenboek* en de literatuur, aldaar opgegeven.

[2]) Zie de eerste Reisbeschrijving, doch ook de conclusie van Dr. G. J. HOOGEWERFF in *Felix Roma* (1928) p. 208 e.v., waar De Bruyn een der drie dilettanten genoemd wordt onder de Bentvogels. Hij kwam toen wel regelrecht van VAN DER SCHUUR, doch had het waarschijnlijk in de kunst nog niet ver gebracht.

[3]) „Bassan" is de te Bassano geboren Italiaansche schilder Jacopo da Ponte (1510-1592). Hij maakte soms altaarstukken, doch liever landelijke idyllen en genrevoorstellingen met vele figuren en ook landschappen met paarden, runderen en kudden schapen. Hij had vier schilderende zonen, waarvan twee waarschijnlijk de werken van den vader copieerden (zie Dr. P. ALBERT KUHN, *Algemeine Kunstgeschichte*, Malerei Bd. I p. 664). De Bruyn bleef enkele maanden te Bassano alleen om de werken van Da Ponte te bestudeeren. Allicht heeft deze schilder dus invloed op De Bruyn gehad, misschien ook op De Bruyn's neiging om evenals „Bassan" zijn landschappen met paarden en runderen te stoffeeren.

Misschien komt er uit Venetië nog wel eens werk van hem te voorschijn.

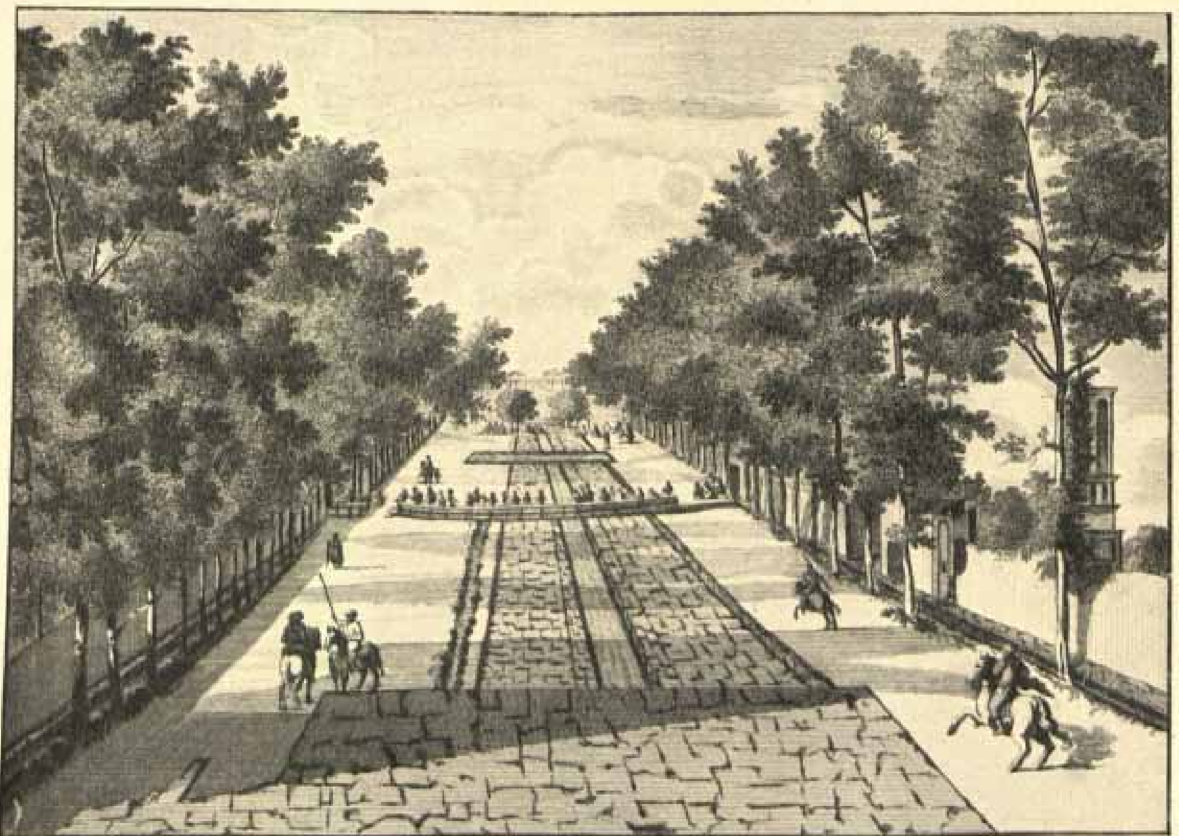
Het is zeer jammer, dat De Bruyn van deze lange periode in zijn leven, waarin hij waarschijnlijk veel geschilderd heeft en de olieverftechniek leerde beheerschen, maar zoo weinig vertelt. Pas in 1693 keerde hij naar Holland terug. In Den Haag begon hij aan zijn eerste boek. Inmiddels werd hij lid van Pictura [1]). Na de uitgave van de eerste Reisbeschrijving ging hij in 1701 opnieuw op reis, dezen keer naar het Noorden om via Moskovië en Perzië, steeds teekenende en schilderende, in 1706 Batavia te bereiken. Hij bleef er slechts een half jaar en was eind 1708 wederom over Perzië en Rusland in Holland terug, te Amsterdam. Aldaar kwam drie jaar later de tweede Reisbeschrijving uit, eveneens een lijvig foliant, in opzet geheel gelijk aan het eerste boek. Von Uffenbach [2]) bezocht hem te Amsterdam tijdens de voorbereiding van de uitgave van het tweede boek en zag bij zijn merkwaardigen collega een twintigtal kleine schilderijen aan den wand hangen van kleederdrachten, vogels en dieren in olieverf, die voor het nieuwe boek in koper moesten worden gestoken. Uffenbach noemt dit schilderwerk „ziemlich wohl", hetgeen niet heelemaal gunstig luidt, doch hij is verrukt over de origineele teekeningen. „Die bereits fertigen Kupferstiche waren gar viele, auch gar schön. Noch schöner aber waren seine Original-Zeichnungen davon, welche gewisz gar wohl, sauber und mit unerhörtem Fleisz gemacht sind". Zij waren meest met waterverf, doch ook in Oost-Indische inkt uitgevoerd,

---

1) Obreen's Archief IV p. 158 en 167; V p. 150; VII p. 159.

2) Zacharias Conrad von Uffenbach, *Merkwürdige Reisen durch Holland und Engelland*, 1754. Over het bezoek aan Cornelis de Bruyn zie dl. III p. 674 e. v.

Von Uffenbach was een Duitsch jurist en hartstochtelijk bibliophiel (geb. 1683). Op zijn reizen door Europa verzamelde hij manuscripten en duizenden boeken. Deze vlijtige Duitscher maakte van alles wat hij zag, aanteekening, en kon zelfs onder het gesprek, zonder dat men het merkte, notities opnemen met potlood in zijn zak. (*All. Deutsche Biographie* Bd. 39, s. 135).



Gezicht op den Chyaer-baeg.

tot in de kleinste bizonderheden, op de plaats zelf. Uffenbach roemt ook de teekeningen van Persepolis; over de gravures ervan spreekt hij niet. Wel verhaalt hij van Perzische miniatuurschilderingen in 't bezit van De Bruyn. Uffenbach is, als Duitscher, zeer onder den indruk van de ongehoorde vlijt van De Bruyn. Misschien bedoelt hij het in den zin van toewijding. Anders hebben wij hier wel een aanwijzing voor de zorgvuldigheid, waarmee de onverstoorbare De Bruyn zijn talent aankweekte en opvoerde, echter wederom niet voor een spontaan en onuitroeibaar kunstenaarschap.

Uffenbach zegt, dat hij tijdens zijn bezoek aan De Bruyn ook diens eerste Reisbeschrijving in de Hollandsche en in een Fransche uitgave zag met in kleuren gedrukte prenten [1]), unieke exemplaren, die den maker veel geld gekost hadden en die deze met zichtbaar genoegen toonde.

Van de origineele teekeningen van de tweede reis, door Uffenbach zoo geprezen, zijn er slechts enkele teruggevonden, althans herkend. Hotz herkende er een drietal bij de firma Frederik Muller. Zij waren ongesigneerd. Hotz ging na, dat zij met slechts weinig wijziging als prent voorkomen in de tweede Reisbeschrijving: p. 152, no. 79: „Gezicht op den Chyaer baeg" (d.i. de Tjahar bagh te Ispahan); p. 325, geen nummer: „Gezicht op den weg teng alla Agbar" (Shiraz); p. 334, geen nummer: „Gezicht op Zja reza" (Shah Reza). Hotz geeft als maten op: 23½ × (ruim) 15 cm. Ook vond en herkende Hotz in een groote aquarel (160 × 31 cm) op 's Rijksarchief te 's Gravenhage een werk van De Bruyn. Dit is een afbeelding van Gamron, die als zeer verkleinde gravure voorkomt op p. 348, no. 187, van de tweede Reisbeschrijving.

Deze weinige teekeningen moeten te oordeelen naar de gravures, die er van werden gestoken, wel een hoogen dunk van De Bruyn's teekenwerk hebben gegeven en rechtvaardigen feitelijk het enthousiasme van Uffenbach. Behalve de vele verluchtingen op kleine schaal geeft De Bruyn in zijn tweede boek eveneens zeer groote gravures als inslagprenten

[1]) Hotz twijfelt aan de juistheid dezer mededeeling.

gevouwen in den tekst maar over 't algemeen maken nu juist deze ellenlange bladen een matten indruk. Het zijn uitgestrekte panorama's van steden en landschappen, knap gegeven in een horizontale, uitgestrekte opeenvolging van aaneengerijde huizen, torens, kerken, paleizen, met vlietende stroomen en boschjes; als achtergrond hooge bergruggen en daarboven een bewogen wolkenlucht. Op formaten van bijna drie el bij 30 cm [1]) een dergelijke topografische uitbeelding met smaak voor te dragen en er dan nog een opmerkelijke breedheid en eenheid in te houden is echter geen gemakkelijke opgave. En dat hier niet als regel de graveur kleine teekeningen vergrootte, bewijst de lange aquarel van Gamron, die Hotz in het Rijksarchief ontdekte.

In het kleinere werk zal De Bruyn zich echter wel meer hebben kunnen laten gaan. Want zoodra hij een landschappelijken opzet of een in zijn lage muren besloten tuin met boomgroepen en kleine bewegende figuurtjes van mensch en dier kon geven, stijgt de artistieke kwaliteit; echter, wordt de morphologische typeering dwingend, dan faalt hij feitelijk geregeld. Zoo zijn de groote figuren om kleeding en rassenkarakter gegeven, dus de ethnographische gravures, meestal onvoldoende, slecht van proportie en in de details misteekend. Bij de interieurs met figuren is dit nog meer het geval. In het „gehoor des schrijvers bij den Koningh" (van Bantam) p. 382, no. 214, waar de koning met zijn Hollandsche gasten en de koningin aanzit, zijn de figuren van Cornelis de Bruyn en van den secretaris Gobius zoowel teekenaar als graveur goed afgegaan; van de Inlandsche vrouwen echter maakte hij gespierde Junogestalten [2]) in achtelooze houding gegroepeerd. Wel benadert hij in zijn beschrijving telkenmale duidelijk zeden en gewoonten; het was hem evenwel blijkbaar niet mogelijk een zoo typisch Inlandsch feest na afloop uit het hoofd te reconstrueeren. En daarna ging de teekening nog door de handen van den graveur! Het is dus niet te verwonderen, dat de prent een

---

[1]) „Moskou" en „Spahan" b.v. zijn 190 × 30 cm groot.

[2]) Naar den aard van zijn tijd en zijn vorming in Italië



Gezicht op Zja Reza.



Gezicht op den weg teng alla agber.

ronggeng vertoont met een gothische kroon en middeleeuwsche vlechten! Hoewel De Bruyn bij de uitgave zelf de supervisie over de illustraties had [1]), was hij niet bij machte deze fouten te voorkomen. Doch zoodra hij dan weer landschap en buitenwerk maakt, geeft hij opnieuw blijk van een breede opvatting en van een directe karakterizeering. Hij bezit dan een degelijken constructieven opzet, ook in zijn groot werk, die ongetwijfeld het gevolg was van zijn door harden en voortdurenden arbeid gevormd talent en die de graveur gelukkig onaangetast heeft gelaten, want van een zeker meesterschap in het plaatsen van het landschappelijk sujet in de ruimte getuigen bijna alle gravures. Stellig vinden we dan ook in de landschappen en stadsbeelden veel van den ongerepten teekenaar De Bruyn terug. In elk geval is hier de opzet van hem, de ruime openluchtvisie, waarschijnlijk ook de pittig gegeven details, de wijde horizonnen achter fijn gelijnde scheepssilhouetten, het kabbelend bewegen van water. En de kracht en de blankheid in schaduw en licht zooals in de gravure, de „Mey-doen" (p. 148, no. 75), waar heel de bewogen plastiek op berust, kan de graveur slechts ontleend hebben aan de kwaliteiten van de teekening. In een stuk als „Het gehoor bij den Koningh", waar de teekenaar zelf blijkbaar geen raad mee wist, is het mogelijk, dat de fantasie van den graveur op autoritaire wijze een oplossing heeft gezocht, die er in Holland grif inging; in de voorteekeningen van onderwerpen, waarmee De Bruyn vertrouwd was, heeft echter diens documentatie en kleurkracht stellig den graveur beheerscht.

Hoeveel en welke graveurs voor De Bruyn gewerkt hebben, is niet na te gaan. De „Bekendmaking" [2]) spreekt „over alle de bequaamste en beroemste meesters, die hier te lande gevonden worden". Zoo dit misschien oorspronkelijk al geen grootspraak was, moet De Bruyn daar dan toch op terug-

---

[1]) Wat den tekst betreft, werden de Reisbeschrijvingen met behulp van meer geletterden dan De Bruyn was, uitgegeven. Zie o. a. Hotz. Oud Holland 1911, p. 7.

[2]) Verz. Cuper, Kon. Bibliotheek Den Haag, door Hotz in *Oud-Holland* 1911 vermeld.

gekomen zijn, want veel verschillende handen zijn er in de prenten der beide Reisbeschrijvingen niet te herkennen. De meeste bladen dragen geen naam. Er zijn enkele zeer zwakke gravures [1]) en er is slechts één onderteekening, die nog al eens terugkomt. Dat is de naam Matthijs Pool [2]), die evenwel veel meer van de prenten graveerde, dan hij onderteekende. Hij is bv. steeds aan de luchten te herkennen: ook zijn bij hem de menschelijke figuren altijd dezelfde, evenzoo de overdreven en als horens gekromde ooren der ezels; voorts is kenmerkend een zwakke onderbroken kromming in de lijn, waarmee hij het bijwerk en achtergronden arceert. De wijdte van een landschap met veel lucht en wolken gaat hem goed af, doch domineert een hem onbekend motief, b.v. een ruïne, een berg, brokken architectuur, dan maakt hij er maar wat van!

De topografische prenten van Persepolis zijn waarschijnlijk alle van Pool. Om hun topografische juistheid worden ze door Hotz in zijn belangrijk artikel zeer geprezen; in kunstwaarde staan ze evenwel toch niet zoo hoog als enkele der charmante kleine gravures en al zijn ze dan als panorama en overzichtelijke ordonnantie der ruïnes ontegenzeggelijk knap en vaardig gedaan, men ziet niettemin duidelijk, dat de typische, hiërarchische stijl van zuilen, postamenten en beelden, — waar ook De Bruyn wel hard aan geploeterd zal hebben [3]) — den graveur volslagen onbekend en onbegrijpelijk was. Hij laat dit duidelijk merken. Deze prenten mogen dan al van wetenschappelijk belang zijn, aesthetisch bekoren zij niet zooals de kleine gravures, die pittig en geestig zijn en vaak fijn en mooi besloten als ontwerp, zelfs wel eens stoer van conceptie zooals de

---

[1]) Het is mogelijk, dat juist deze prenten van De Bruyn zijn, die ook gegraveerd schijnt te hebben, doch op zijn jarenlange omzwervingen wel niet veel gelegenheid zal hebben gehad om zich in grafische kunst te bekwamen. Misschien graveerde hij te Venetië.

[2]) Matthijs Pool, Amsterdam, 1670- na 1730. Wurzbach II 343.

[3]) Wat De Bruyn ongemeen goed afging, is de bewonderenswaardig juiste weergave van het spijkerschrift. Ook ornamentaal aesthetisch is deze prent een der schoonste bladzijden van het boek.

„Mey-doen" [1]) en „Zja Resa". Deze laatste mooie prent is stellig door Pool gegraveerd. Een van de schoonste en door Pool onderteekend, is „Laer" p. 344 (geen nummer).

Al teekenende en schilderende bereikte De Bruyn in Februari 1706 Batavia. Hij had introductiebrieven bij zich van zijn beschermer, den Amsterdamschen burgemeester Nicolaas Witsen voor Joan van Hoorn, den gouverneur-generaal. Deze laat hem afhalen en logeert hem op het Kasteel. Hier wordt De Bruyn al spoedig ziek — ook in Perzië had hij veel last van koortsen gehad — en al herstelt hij en al kan hij zijn werk hervatten, toch zijn voortdurende koortsaanvallen hem aanleiding om zijn plan Java verder in te trekken op te geven en reeds in Augustus de terugreis te aanvaarden. Wel is hij dan nog naar Bantam geweest. Dat de tocht over Java niet door hem is aanvaard, is wel zeer te betreuren. Java door De Bruyn in beeld gebracht zou van groote charme en van groot belang hebben kunnen zijn. Misschien zouden er dan ook meer Indische portretten van hem bestaan.

Gedurende zijn eerste reconvalescentie op 't Kasteel schilderde De Bruyn Indische vruchten op doek en schikte ze tot stillevens, waarvan er een tweetal van breeden bouw zijn afgebeeld in de tweede Reisbeschrijving, evenwel door den graveur deerlijk mishandeld in de typeerende details. Ook vogels kwamen er in de prenten niet goed af; visschen soms, en planten en bloemen steeds veel beter.

De Bruyn bezocht en teekende verscheidene landhuizen in de omstreken. Hij ging met Chastelijn naar Sering-Sing en met Van Riebeeck naar Tanah Abang, waar toen 't huis al gereed was, maar stalling en keuken nog „opgemaeckt" moesten worden.

Van Tanah Abang is er, jammer genoeg, niets in gravure. Van Sering-Sing echter geeft de Reisbeschrijving een aardig prentje van de hand van Pool, die evenwel palmboomen

[1]) Hier werkten teekenaar en graveur op gelukkige wijze samen, behalve in de gebouwen, die het Plein omringen. Deze gebouwen zijn in nuchtere lijnen gegeven zonder de picturale sfeer van de tenten, die het groote plein vullen.

als plumeaux graveerde en den Inlandschen pajongdrager achter den rijzigen Hollander op den voorgrond — natuurlijk Chastelijn zelf — even groot maakte als zijn meester! Het eerste bezoek, nadat De Bruyn bij den gouverneur-generaal ontvangen was, had natuurlijk Willem van Outhoorn, den in 1704 afgetreden landvoogd, gegolden. Hij werd met Van Outhoorn bevriend, bezocht hem veel en liet hem zijn werk uit Perzië zien. Ook Valentijn stak hier met belangstelling zijn neus in! Hij bezocht De Bruyn in het Kasteel. De schilder woonde er in een der logeerkamers van het Generaal-Gouvernement [1]) aan de groote binnenplaats. Dit was vlak bij de Raadzaal, waar de landvoogden in effigie waren ondergebracht, doch die ten tijde van De Bruyn om haar oudheid werd afgebroken en vernieuwd [2]). Daarom werd er vergaderd in de zaal van het speelhuis boven den vijver in de groote rivier aan de Westzijde van de binnenplaats. De Bruyn maakte de viering van de verovering van Jacatra mee en het groote feestmaal op de „open plaets in de wooninge des generaals", waarbij slechts Gouverneur-Generaal en Raden zaten (p. 391).

De schilder-reiziger vermeldt in zijn boek, dat in 1706 nog geen portret van den gouverneur-generaal Van Outhoorn, die toch reeds twee jaar tevoren was afgetreden, in de galerij van landvoogdsportretten was opgenomen. Daarom begon hij zijn bejaarden vriend te schilderen. Er bestonden toen wel reeds portretten [3]) van Van Outhoorn, doch blijkbaar geen van lateren leeftijd, dat voor de Raadzaal in aanmerking kwam Doch ook het portret door De Bruyn zou er nooit hangen, want hij heeft het niet kunnen afmaken [4]). Het niet gesigneerde portret, dat ten slotte na

---

[1]) VALENTIJN *Oud en Nieuw Oost Indien* IV st. I p. 241.

[2]) Bij Res. G. G. en Raden van 26 Januari 1706 werd tot vernieuwing besloten. Cornelis de Bruyn kwam 24 Februari te Batavia aan.

[3]) Testament Mr. WILLEM VAN OUTHOORN, T. B. 1717/1720 's Lands Archief, Batavia.

[4]) Tweede Reisbeschrijving, p. 391. Over de portretten in de Raadzaal: „elk bijzonder levensgrootte tot de knieën (dit is niet juist, moet zijn: iets meer dan ten halven lijve) toe afgemaelt, uitgezondert alleen den

den dood van Van Outhoorn (1720) in de Raadzaal werd geplaatst, is eenige jaren na De Bruyn's verblijf te Batavia geschilderd. Blijkens zijn eigen verklaring voltooide de schilder-reiziger wel het portret van Joan van Hoorn, en deze beeltenis, die De Bruyn nadrukkelijk bestemde voor de Raádzaal, zal dan het portret van den landvoogd zijn, dat nog steeds deel uitmaakt van de Landsverzameling en dat in 1925 met de andere schilderijen in zoo zwaar geschonden en bijna geheel overgeschilderden staat aan den restaurateur werd toevertrouwd. De beeltenis draagt, helaas, geen onderteekening. Er is echter de verklaring van De Bruyn zelf, voorts het karakter van het stuk en het formaat, die anders zijn dan van de Compagniesportretten. Compositie en voordracht dragen nl. niet de kenmerken van den beperkten kring, waarin een schilder te Batavia leefde. Ook is het stuk kleiner dan de oudere, eveneens kleiner dan de latere portretten en het is het eerste portret op doek geschilderd. De oudere stukken zijn alle op paneel. Dat De Bruyn de geijkte maten niet overnam, ligt misschien alleen maar aan de breedte van de rol linnen [1]), die hij op zijn reizen bij zich had. Voorts is de peinture karakteristiek voor het begin der 18e eeuw, ook door haar wel fijne, doch tegelijk wat matte en traditioneele kleur. Zij verraadt in haar goede plastiek en zekere voordracht een geoefende hand.

De hoogst bekwame Joan van Hoorn, die van zijn tiende jaar in Indië verbleef en zijn opvoeding voltooide onder

laatst afgeganen, en den nu regerenden: welke beide ik daerom, hoe zwak mijn gezicht ook was, zooveel geschieden kon, op doek gebragt heb. Evenwel kon ik aen de afbeeldinge des ouden generals niets anders ten einde brengen dan de tronie, ten deele om de onpasselijkheit van dezen Heer, ten deele om het opkomen van andere beletselen".

[1]) Portret van Hoorn 69 × 85 cm. De oudere portretten en enkele latere zijn 78 × 98 cm met kleine onderlinge verschillen. Na 1725 begint het formaat een weinig grooter te worden, doch de voorstelling, iets meer dan ten halven lijve, blijft vrijwel behouden tot ongeveer een eeuw later. Daarna worden de portretten kniestukken en bijna als regel in Holland gemaakt. Na 1920 zijn er weer eenige beeltenissen in Indië geschilderd, slechts één hieronder door een Indischen portretschilder.

de leiding van zijn verlichten vader in de administratie van de Compagnie, begon op zijn twaalfde jaar als onder-assistent en doorliep alle rangen, doch ambieerde ten slotte het generalaat niet. Deze man, die telkens voor een benoeming tot landvoogd terugschrikte, die tegen enkele leden van de Regeering niet was opgewassen, b.v. tegen Van Riebeeck en Van Swoll [1]) moet in sommige gevallen wel weifeling hebben gekend. Vergelijkt men den scherpen, vinnigen kop van Van Riebeeck, het felle gelaat van Van Swoll [2]) en het schuchtere en verfijnde wezen van Van Hoorn, dan is wel op het eerste gezicht duidelijk, dat deze laatste landvoogd in bewogen samenkomsten van den Raad van Indië met zulke tegenstanders niet steeds het overwicht van zijn hooge waardigheid zal hebben weten te doen gelden. Geërgerd en hulpeloos liep hij b.v. in 1706 (28 Mei) uit de vergadering weg [3]).

Geeft de aan scherp waarnemen gewende De Bruyn den kop van dezen landvoogd — zoo goed opgezet, zoo krachtig gebouwd en zoo direct van werking — ook psychologisch juist weer, dan vinden de opmerkingen van Dr. De Haan uit Priangan in deze trekken hun bevestiging. Er spreekt een zekere korzelige koppigheid uit, doch ook zorgelijkheid. De mond is niet tevreden, meer verbeten dan vastberaden en klaar om te murmureeren. En uit de iets toegeknepen oogen spreekt een aandacht, die heel niet vrij is van wantrouwen.

Valentijn [4]), die dezen landvoogd persoonlijk heeft gekend, zegt van hem: „... redelijk van dikte ... dog de vetste niet, bleek van aangezicht, vrolijk van aard, meest altijd lagchende, en met een zeer fijne stem iemand aansprekende. Ook was hij grijs van haar, al vrij wat voorover bukkende (dat van al zijn schrijven hem overquam), ongemeen vriendelijk, en uit goedhertigheid ook iedereen, al kon hij hem

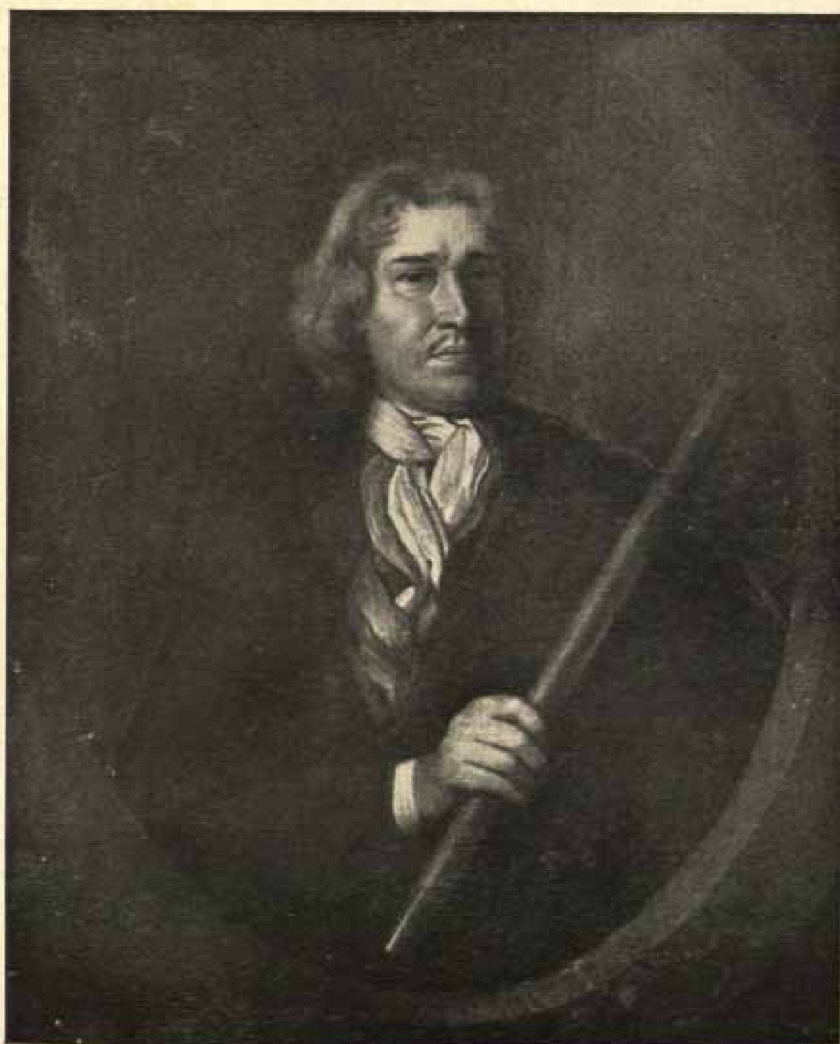
---

[1]) zie Dr. F. DE HAAN, *Priangan* I, Pers. op Van Hoorn.

[2]) De portretten in 's Lands verzameling.

[3]) Dr. F. DE HAAN, *Priangan* I, Pers. op Van Hoorn.

[4]) *Oud- en Nieuwe Oost-Indien*, zie: „Levens der opperlandvoogden", IV st. I p. 336.



Portret van Joan van Hoorn door Cornelis de Bruyn (Verzameling Gouverneurs-generaalportretten, Paleis Rijswijk te Weltevreden), na de restauratie.



Portret van Joan van Hoorn door Cornelis de Bruyn,
vóór de restauratie.

niet helpen, evenwel altijd goede woorden gevende, dat veeltijds ook alles was, dat zij er af kregen, daar egter anderen meer dan Zijn Edelheid oorzaak af waren".

Even te voren, sprekend over Van Hoorn's voorkeur voor Chineezen, zegt Valentijn echter, dat de gouverneur-generaal „in later tijden niet zoo zacht tegen allen was".

De vroolijke geaardheid, waar Valentijn over spreekt, vindt men in het portret echter allerminst terug, doch wel weer wat hij op p. 262 opmerkt: „Ik heb nogtans gevallen en tijden beleefd, dat de Opperlandvoogd kleinhertig zijnde, bijna niet dorst spreken, en dat de Directeur-generaal het alles in de vergadering na zijn eigen zin doordrong; dog dat was dan des Opperlandvoogds eigen schuld". De naam van Van Hoorn wordt hier bij Valentijn wel is waar niet genoemd, ook niet die van Van Riebeeck, doch ongetwijfeld zijn beiden bedoeld. Valentijn schrijft hier stellig de waarheid, die Dr. De Haan uit de Resoluties der Hooge Regeering afleidde en die het portret zelf geeft in de gemelijke, schuchtere expressie. De uiterlijke beschrijving van Valentijn is gemakkelijk na te gaan. Inderdaad is het gezicht niet kleurig, al is het dan niet bepaald bleek, het mooi geschilderde haar zilvergrijs, de schouders gebogen onder de zwart fluweelen jas.

Dit eerste portret op doek heeft het gedurende de twee eeuwen van zijn bestaan minder goed uitgehouden dan zijn op djatihout geschilderde voorgangers en opvolgers. Toen het dan ook bij de restauratie van 1925/1926 van het paneel was afgenomen, waarop het bij een vroegere herstelling was geplakt geworden, geleek het meer op een doorschoten vaandel dan op een geschilderde beeltenis. Ook de verfhuid had zeer geleden en dit niet alleen door den tijd. De das bv. bleek geheel weggepoetst te zijn. Het gelaat was in de schaduwpartijen eveneens zwaar beschadigd, zoo ook de fijne pols en de hand, die een enormen commandostaf heft, meer dan ooit een symbool bij deze niet uiterlijk actieve persoonlijkheid, die niet de loopbaan van een krijgsoverste had gevolgd, doch in de administratie was gevormd.



Portret van Joan van Hoorn door Cornelis de Bruyn, vóór de restauratie.

niet helpen, evenwel altijd goede woorden gevende, dat veeltijds ook alles was, dat zij er af kregen, daar egter anderen meer dan Zijn Edelheid oorzaak af waren".

Even te voren, sprekend over Van Hoorn's voorkeur voor Chineezen, zegt Valentijn echter, dat de gouverneur-generaal „in later tijden niet zoo zacht tegen allen was".

De vroolijke geaardheid, waar Valentijn over spreekt, vindt men in het portret echter allerminst terug, doch wel weer wat hij op p. 262 opmerkt: „Ik heb nogtans gevallen en tijden beleefd, dat de Opperlandvoogd kleinhertig zijnde, bijna niet dorst spreken, en dat de Directeur-generaal het alles in de vergadering na zijn eigen zin doordrong; dog dat was dan des Opperlandvoogds eigen schuld". De naam van Van Hoorn wordt hier bij Valentijn wel is waar niet genoemd, ook niet die van Van Riebeeck, doch ongetwijfeld zijn beiden bedoeld. Valentijn schrijft hier stellig de waarheid, die Dr. De Haan uit de Resoluties der Hooge Regeering afleidde en die het portret zelf geeft in de gemelijke, schuchtere expressie. De uiterlijke beschrijving van Valentijn is gemakkelijk na te gaan. Inderdaad is het gezicht niet kleurig, al is het dan niet bepaald bleek, het mooi geschilderde haar zilvergrijs, de schouders gebogen onder de zwart fluweelen jas.

Dit eerste portret op doek heeft het gedurende de twee eeuwen van zijn bestaan minder goed uitgehouden dan zijn op djatihout geschilderde voorgangers en opvolgers. Toen het dan ook bij de restauratie van 1925/1926 van het paneel was afgenomen, waarop het bij een vroegere herstelling was geplakt geworden, geleek het meer op een doorschoten vaandel dan op een geschilderde beeltenis. Ook de verfhuid had zeer geleden en dit niet alleen door den tijd. De das bv. bleek geheel weggepoetst te zijn. Het gelaat was in de schaduwpartijen eveneens zwaar beschadigd, zoo ook de fijne pols en de hand, die een enormen commandostaf heft, meer dan ooit een symbool bij deze niet uiterlijk actieve persoonlijkheid, die niet de loopbaan van een krijgsoverste had gevolgd, doch in de administratie was gevormd.

Het lichaam van Van Hoorn is geheel van voren gegeven, doch de kop wendt zich naar rechts en vangt aan die zijde veel schaduw. De schildering is overal gelijk en van een zekere en wel geoefende hand, wie dit werk gemakkelijk afging. Het grijze haar en de rood fluweelen draperie zijn zoowel van kleur als van stofuitdrukking uitstekend en het steenen medaillon, waarover deze roode draperie [1]) links boven in gebroken plooien heen gaat, is even vast en zeker geschilderd als de overige onderdeelen, met een zelfden smaak en routine. Hoewel Van Hoorn een rijk man was, is het portret de eenvoud zelf. Slechts haar eigen distinctie heeft deze stille, donkere figuur tot sieraad.

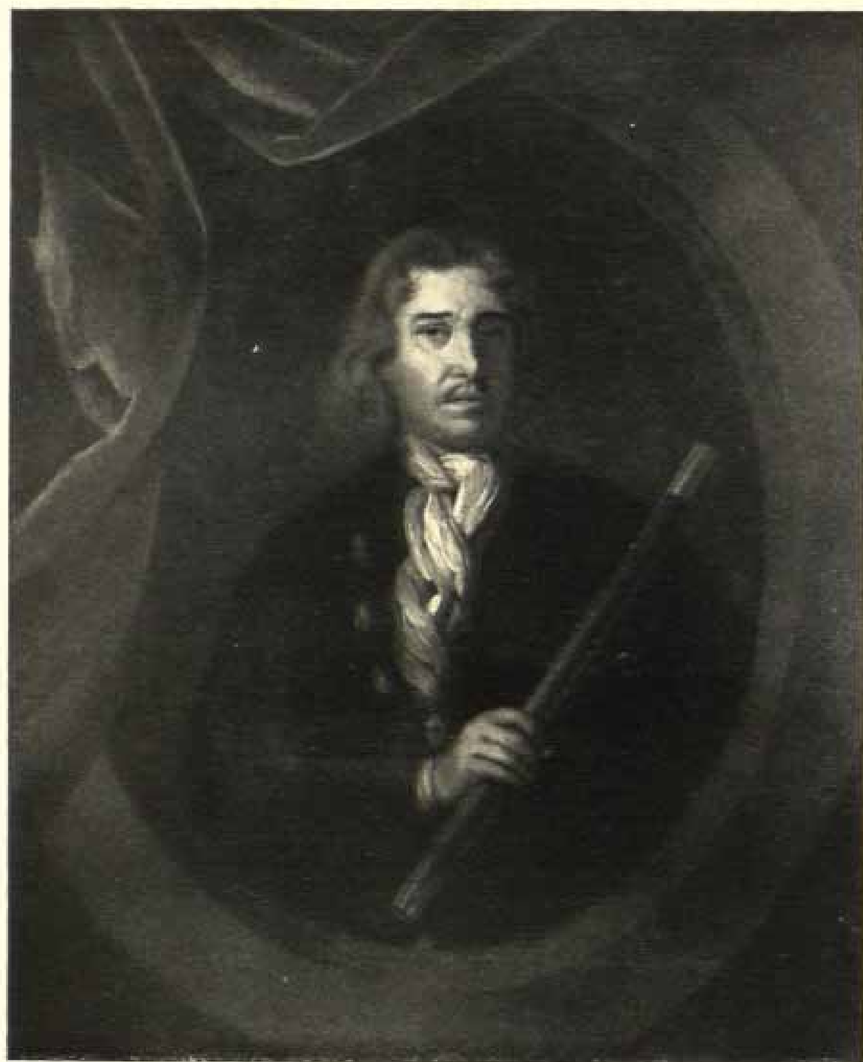
Het portretje van Van Hoorn in de werkkamer van den Gouverneur-Generaal in het Paleis Koningsplein is een vroeg-18e eeuwsche copie van het groote portret. Het werd op koper geschilderd en daar dit koper oxydeerde, is de oppervlakte in ontelbare putjes en vlekjes ingezonken, waardoor de verfhuid niet gaaf meer is. Het stukje is vroeger stellig zeer goed geweest en als copie uitstekend, echter niet van de hand van De Bruyn, maar van een onbekenden Bataviaschen schilder. Het is dit portretje, dat Dr. F. de Haan in Priangan [2]) afdrukte, omdat tijdens de voorbereiding van dat werk het groote portret, toenmaals in de groote zaal van het Paleis [3]) aan het Waterlooplein ondergebracht, zoo hoog hing en zoo slecht belicht was, dat het niet gefotografeerd kon worden. Dr. De Haan moest

---

[1]) De onbekende hersteller, die het portret op paneel plakte en het daardoor ongetwijfeld voor verder verval behoedde, heeft misschien ook de tallooze gaten gevuld en het geheele stuk, om de defecten te bedekken, dik overgeschilderd. Hieraan ontkwam alleen het gelaat. Medaillon en draperie echter waren vrijwel onzichtbaar geworden. Deze overschildering, die niet alleen van gebrek aan kennis van restaureeren, doch ook van onbekwaam schilderen blijk gaf, kon worden weggenomen.

[2]) dl. I, p. 120 (1910).

[3]) De portretten hingen daar sedert 1828, in welk jaar dit paleis in gebruik was genomen. Gedurende de landvoogdij van Gouv. Generaal Idenburg werden de portretten naar Buitenzorg en naar het Paleis Rijswijk overgebracht. Van Hoorn kwam te hangen in de Oostelijke binnenkamer naast de binnengalerij, een duister vertrek, zonder ramen.



Kleine 18e eeuwsche copie, na de restauratie.
(Paleis Koningsplein. Weltevreden)



Kleine 18e eeuwsche copie,
vóór de restauratie.

zich dus tevreden stellen met de copie op koper, die er toen heel anders uitzag dan tegenwoordig. Ze gaf den landvoogd weer in een lange vaalzwarte jas, met groezelig besmeerd haar en gelaat, een korten commandostaf en de linkerhand steunend op de heup. De stand van de figuur, de heffing van het hoofd en de buiging der armen waren dezelfde als op het groote portret, waar de linkerarm — voor zoover deze te zien is — eveneens geschilderd werd als steunde de hand op de heup. Geen draperie, geen medaillon, echter wel een linkerhand en een lange jas, die het origineel niet vertoont en die aan het gegraveerde portret bij Valentijn deed denken, eveneens aan de portretten onmiddellijk voor en na Van Hoorn's regeering.

Ook dit stuk bleek overgeschilderd te zijn en wel van top tot teen met even dwaze als ondeskundige en eigenwijze veranderingen. Hier is wel een aarts-knoeier aan den gang geweest, want wie anders zou een goed gegeven medaillon, een pittureske draperie en mooi grijs haar wegwerken met groezelige vegen, en een sierlijke conceptie heel en al veranderen slechts om enkele defecten en versleten plekken, die geen gevaar opleverden ?

Het is zeer goed mogelijk, dat het groote portret en de copie op koper [1]) door eenzelfde hand werden opgeknapt. Deze hand was ook op andere portretten van de Landsverzameling te herkennen. Zij moet dan vóór 1910, in welk jaar Priangan uitkwam, werkzaam geweest zijn. De overschildering was gemakkelijk oplosbaar en op het aardige kleine copietje kwam bovendien de das in haar authentieken vorm tevoorschijn. Deze diende toen als voorbeeld voor het inschilderen van de verminkte das op het groote portret.

Vernietigend voor wat er nog over was van het unieke werk van De Bruyn, is de schennende behandeling van den restaurateur van voor 1910 echter niet geweest. Indien hij

[1]) De zeer donkere achtergrond is op de reproductie in *Priangan* licht gemaakt, daar anders van de figuur niet veel te onderscheiden zou zijn geweest. Er bestaan nog meer kleine copieën van het groote portret, alle ongeveer op hetzelfde formaat. Ook het groote portret op het kasteel Rozendaal houdt verband met het portret te Weltevreden.

het was, die dit gehavende doek op paneel plakte [1]), heeft hij zelfs nog iets nuttigs verricht. Verdoeken zou hij er zeker niet goed hebben afgebracht.

Na het verwijderen van de overschildering kwamen met de defecten ook de kwaliteiten te voorschijn: de egale, grijsgroene achtergrond, die de mooi gemodellende vleeschpartijen van den kop en het golvende grijze haar delicaat omgaf, en het zwart fluweel van de jas, dat met heel wat meer kunde bleek te zijn geschilderd dan eerst kon worden vermoed, malsch en week, toch soepel, en zeer vlak gehouden zonder eentonig te worden. Van de hand kwam het grootste deel terecht.

Wel is het te betreuren, dat er niet meer werken van Cornelis de Bruyn bekend zijn. Mogelijk bevinden er zich nog schilderijen in Russische of Duitsche verzamelingen; De Bruyn schilderde nl. tweemaal drie nichtjes van Peter den Groote (1702) in Duitsche (Westersche) kleeding met antiek hoofdsieraad [2]). Hiermee is waarschijnlijk de nationaal Russische tiara bedoeld. Drie van deze portretten — de eerste opdracht — rolde hij op. Zij moesten verzonden worden, maar hij wist niet waarheen. Bij gelegenheid van het Kerstfeest schonk hij de keizerin een schilderij, van Christus' geboorte, „door mijzelf gemaekt" [3]), en in Perzië schilderde hij twee jaar later o.a. het portret van koning Hoesein, een knappen, jongen man, over wien de anders zoo gelijkmatige en zachtmoedige De Bruyn evenwel een ongenadig oordeel velt. Hoesein heeft echter niet voor De Bruyn geposeerd. Er is niet de minste aanwijzing, waar dit portret is gebleven, nadat het door De Bruyn naar Amsterdam werd meegebracht en aldaar in koper werd gesneden. De graveur — deze anonieme graveur was waarschijnlijk weer Matthys Pool, die ook vele der kleederdrachten en volkstypen graveerde — deed dit portret alle recht wedervaren en sneed een statig, stijlvol stuk. Het werd

[1]) Dit kan ook door den eersten conservator, Raden Saleh, gedaan zijn.

[2]) Tweede Reisbeschrijving p. 31, 38 en 50.

[3]) Tweede Reisbeschrijving p. 51.

een mooi prentportret met rustige, gestyleerde trekken, echter zonder leven, ornamentaal zeer aantrekkelijk, vooral door den streng behandelden tulband. In de handen van den graveur heeft het natuurlijk als vergelijkingsmateriaal een goed deel van zijn waarde verloren. Toch is het altijd nog de moeite waard het met het portret van Van Hoorn samen te brengen.

De Bruyn is door zijn kort verblijf in Batavia voor de Compagnieskunst — zoo beperkt als deze was — van weinig beteekenis geweest. Misschien was hij interessanter voor de Bataviasche schilders. Hij vertelt over hen evenwel niets en in de volgende landvoogdsportretten is zijn invloed ook niet merkbaar. Wel geeft hij zijn oordeel over de Perzische schilderkunst; hij nam er met belangstelling en waardeering kennis van, maar spreekt met een vrien delijke laatdunkendheid, die grappig aandoet, over het gebrek aan begrip van „dagh of schaduw, waer aen nogtans in het schilderen zeer veel gelegen is". Hij roemt evenwel de kleur en de kwaliteit der verven en de miniaturen [1]), zoowel als de wandschilderingen.

Is De Bruyn slechts amateur geweest in den zin van dilettant? Ik meen van niet. De maker van een evenwichtig en soliede geconstrueerd portret als dat van Joan van Hoorn kan men zoo niet meer noemen. Wel was bij hem oorspronkelijk de prikkel tot reizen grooter dan de neiging tot schilderen en zeer zeker maakte hij de vlijtig aangeleerde schilder- en teekenkunst geheel dienstbaar aan deze reislust, doch wie teekeningen ontwerpt als het werk, waarop vele der verluchtingen van het tweede boek teruggaan en bovendien een portret als dat van Joan van Hoorn

[1]) Twee der voornaamste meesters in deze kunst waren ten tijde van De Bruyn in dienst des konings. De afbeeldingen door een dezer artiesten van vogels naar het leven in waterverf vond De Bruyn „al fraei en boven mijn verwagtinge". Deze Perzische schilder was toen bezig een Hollandsch boek met gedrukte prenten van bloemen voor den koning in waterverf te copieeren. Zoo goed mogelijk lichtte een Europeesche geestelijke hem omtrent de kleuren in! Behalve inheemsche zag De Bruyn ook Nederlandsche verven gebruiken (p 173).

nalaat, dien kan men bezwaarlijk slechts een dilettant [1]) noemen. Had De Bruyn minder over de aarde gezworven, hij zou ons misschien meer hebben nagelaten aan goed gefundeerd schilderwerk. Doch het is, zooals Jacob Campo Weyerman [2]) van hem zegt: „Een rollende steen vergaart geen mos".

Batavia, September 1934.

---

[1]) Hotz geeft in zijn artikel in *Oud-Holland* een opsomming van wat Dr. Hofstede de Groot van De Bruyn op veilingen gezien had, hetgeen niet veel was. Hotz zegt verder (p. 15) dat er van De Bruyn's schilderwerk dus weinig bekend is, hetgeen volkomen juist is, doch niet juist is het te concludeeren als volgt: „In olieverf schijnt hij dan ook niet veel te hebben voortgebracht en ook niet te hebben uitgeblonken". Dit laatste was bezwaarlijk uit te maken, daar Hotz geen schilderwerk van hem gevonden had.

[2]) *De Levensbeschrijvingen der Nederlandsche Konstschilders* IV p. 63.

Eenige gegevens betreffende Semendo en Semendo'sch volksrecht

door

Mr. J. PRINS.

Sinds de bestuursambtenaren J. S. G. Gramberg, in zijn „Schets der Kesam, Semendo, Makakauw en Blalauw" [1]), en H. Pauw ten Cate, in zijn „Rapport van de marga Semindo Darat enz." [2]), een korte beschrijving gaven van het merkwaardige berglandschap Semendo en van zijn bewoners — aan wie ook Wilken in zijn „Huwelijks- en erfrecht van Zuid-Sumatra", hoofdstuk III, eenige bladzijden heeft gewijd [3]) — is, voorzoover mij bekend, weinig meer over Semendo verschenen. Deze omstandigheid geeft mij vrijmoedigheid, de gegevens, door mij bijeengebracht gedurende mijn bestuurspraktijk in Lematang Ilir [4]) tot een kort opstel te verwerken.

Ligging van Semendo Darat.

Semendo Darat, de grootste marga der Palembangsche Bovenlanden, omvat het uiterste Zuidwesten van de langgerekte onderafdeeling Lematang Ilir. De noordwestelijk grens van deze marga wordt gevormd door een bergenreeks, waarvan de toppen Boekit Balai en Boekit Djamboel de bekendste zijn; hier is de scheiding tusschen Semendo en Pasemah. De zuidwestelijke grens van de marga, die tevens een deel van die tusschen de tegenwoordige gewesten Palembang en Benkoelen is, loopt over de hooge bergen

---

[1]) In dit Tijdschrift deel XV (1866), blz. 446 e.v. [2]) Ibidem, deel XVII (1869), blz. 525 e.v. [3]) Zie WILKEN's *Verspreide Geschriften*, deel II blz. 303 e.v. [4]) Afd. Palembangsche Bovenlanden, residentie Palembang.

van den hoofdrug van het Barisan gebergte, waarvan hier de Goenoeng Bepagoet de hoogste top — 2700 Meter — is gebleken.

Een andere, wat lagere bergrug scheidt Semendo van de onderafdeeling Moeara Doea in het Zuidoosten; aan de noordoostelijke zijde loopt de afscheiding tusschen deze marga en de Panangsche buurmarga's, dwars over ruggen en hellingen en door de diepe valleien der bronrivieren van Enim en Ogan.

Het bergachtige Semendo'sche land met zijn lichtglooiende plateau's hier, zijn steile hellingen daar en zijn met groen bosch bekleede toppen en ruggen elders, met zijn bevloeide rijstakkers overal waar de aanleg daarvan mogelijk bleek, heeft een groote bekoring voor den bezoeker.

Belangrijkheid der stam-marga.

Uit bestuurlijk oogpunt bezien, is dit Semendo'sche landschap zeker één der belangrijkste hoeken van het gewest Palembang te noemen. Vooreerst omdat de marga Semendo Darat de volkrijkste is van de Palembangsche Bovenlanden; in dit waterrijke hoogland woont een gezond volk, dat zich snel vermeerdert. De bevolking dezer marga, van welke Pauw ten Cate in 1866 opgaf, dat zij uit 6554 vrijen en 381 slaven bestond, komt thans, 1934, de 25000 reeds zeer nabij.

De tweede met de genoemde vermeerdering van het volk onmiddellijk verbandhoudende omstandigheid is het feit, dat het aantal Semendo'ers, hetwelk uitzwermt en zich tijdelijk of blijvend elders neerzet, merkwaardig groot is.

Deze emigratie is van ouds een speciaal kenmerk van den Semendo'er. In Gramberg's schets (1865) werd ons medegedeeld, hoe de marga Mekakau in de onderafdeeling Moeara Doea (pasirahdorp: Poelau Beringin) uit een kolonie van Semendo'ers is ontstaan, en toen ter tijd reeds ongeveer 8 jaren een zelfstandige gemeenschap was. Door Semendo'ers — naar verluid waren het vrijgeworden Semendo'sche slaven — is in het Moearadoeasche ook de marga Bajoer gesticht. Aan gene zijde van den hoogen Barisan

— onderafdeeling Kaoer, residentie Benkoelen — lag toen reeds Semendo Oeloe Loeas, eveneens een kolonie van het expansielustige Semendo'sche stamland. In den nieuweren tijd, aanvangende ± 1876, wendde de emigratie-stroom der Semendo'ers zich naar de Lampongsche Districten; de „blijvers" stichtten, midden tusschen de Lampongsche bevolkingsgroepen, de twee nieuwste Semendo'sche marga's, die thans onder de namen Rebang en Kasoei officiëel bekend zijn. [1]) Waarheen zal deze vreedzame expansie zich in de toekomst wenden?

In de derde plaats moet de Semendo'er de aandacht hebben wegens zijn grootere belangstelling voor de zaken van zijn godsdienst, den Islam. Gramberg vermeldt reeds, dat in Semendo elk dorp zijn mesdjid heeft. Zoo was het dus gesteld in de zestiger jaren der vorige eeuw, toen de Pasemah nog geheel heidensch was. Men vergelijke in dat opzicht Semendo met de buurmarga Panang Sangang Poeloeh, waar men er eerst thans, in 1934, over denkt, Mohammedaansche bedehuizen te gaan bouwen. In Semendo heerscht een opgewekt Mohammedaansch-godsdienstig leven, doch ook een zekere onverdraagzaamheid jegens andersdenkenden. Een duidelijk blijk van het laatste is de in deze marga door den consensus der Semendo'sche Mohammedanen strak gehandhaafde regel van adatstaatsrecht, die een uitheemschen handelaar, indien hij geen Islamiet is, blijvende vestiging in de Semendo'sche dorpen belet.

Natuurlijk vindt men ettelijke Chineezen in de streek, doch die zijn Mohammedaan geworden. Of het pleit voor de grondigheid hunner bekeering tot den Islam, dan wel voor hun zelden falend handelsinzicht, zij in het midden gelaten, doch onder deze Chineezen vindt men er al, die hadji zijn geworden.

Reeds voor de immigratie naar het tegenwoordige gebied der Semendo'ers begon, zouden hun voorzaten, de bewoners van het stamdorp Perdipo — gelegen in de tegenwoor-

---

[1]) Zie VAN ROYEN's *Nota over de Lampongsche Districten*, blz. 1, 4, 8, 9, 25, 42, 62.

dige marga Loeboek Boentak, onderafdeeling Pasoemah — zich door hun godsdienstzin onderscheiden hebben. Hun positie te midden van hun stamgenooten (zij behoorden tot den soembai Besar) en hun stamverwanten wordt door Gramberg vergeleken met die der Levieten onder de twaalf stammen van Israël. Zij zouden, volgens genoemden schrijver, vroeger genoemd zijn de „djagat sembahjang", die baden voor de geheele Pasemah. Het is dus duidelijk, dat de Islam onder de Semendo'ers een sterke en lang gevestigde traditie heeft.

Het vierde, zeker het belangrijkste punt van verschil tusschen de Semendo'ers en de hen omringende volksgroepen, vormt de reeks van kenmerkende verschillen tusschen Semendo'sche adat en adatrechtsregelen en die, welke voor die andere groepen gelden. Voornamelijk hierover — het Semendo'sche volksrecht en de daarmede samenhangende gebruiken — zal in dit opstel een en ander medegedeeld worden.

Vooraf echter nog een enkele aanteekening over de immigratie van dezen volksstam in zijn tegenwoordig kerngebied. Zooals reeds werd aangestipt, zijn de voorzaten der tegenwoordige Semendo'ers afkomstig van Perdipo, een dorp in het huidige Loeboek Boentak.

Om welke reden is destijds deze uittocht naar dat uitgestrekte hoogland begonnen? Volgens Pauw ten Cate waren de bewoners van Perdipo tot emigratie gedwongen door langdurige twisten en gebrek aan gronden.

Wellicht waren het twisten van godsdienstigen aard tusschen de nog niet lang geislamiseerde lieden van Perdipo en hun heidensche stamgenooten, op wie de nieuwe leer nog geen vat had. Geschillen en vechterijen tusschen dorpen onderling waren echter van ouds in de Pasemah aan de orde van den dag. Gebrek aan grond zou een krachtiger emigratiemotief zijn. Over de oorzaken van den trek valt m.i. niets met zekerheid te zeggen.

Toen die van Perdipo hun verhuizingen begonnen, hadden die van den stam Semidang zich reeds gevestigd in het gebied der tegenwoordige marga's Moelak-Oeloe (buurmarga van Semendo aan den Pasemahschen kant) en Panang

Sangang Poeloeh (grensmarga van Semendo aan den Boven-Enim). De depati te Padang Bindoe oefende blijkbaar gezag uit over het tegenwoordige Semendo'sche gebied. En die van Perdipo erkende dit recht tot gezagsoefening, zooals blijkt uit een overeenkomst tusschen den depati te Padang Bindoe en de aanvoerders der immigranten. Die overeenkomst werd tweevoudig opgemaakt op de beide helften van een karbouwenhoorn, zoodat beide partijen daarvan een oorspronkelijk bewijsstuk in bezit kregen.

De tegenwoordige pasirah der marga Panang Sangang Poeloeh, rechtstreeksche afstammeling van den oorspronkelijken verdragsluiter, bewaart nog den door zijn voorvader ontvangen halven karbouwenhoorn. Van den tekst, die dus gelijkluidend moet zijn met dien op de hoornhelft, welke nog in het bezit zou zijn van het oude pasirahgeslacht te Poelau-Panggoeng, Semendo [1]) Darat, werd mij een transscriptie gegeven, die als volgt luidt:

„Soerat penoenggoe depati soero renggaro leh [2]) *menoenggoe tanah niboeng* [3]) *tanah ditoempangkan singgan* [4]) *roendjoeng* [5]) *koeloekan singgan boekit koeloekan singgan mioeh* [6]) *melintang ke barisan larangan: tjiring* [7]) *gading tjoela kambing itoe larangan di rimba. Dari bepengambik* [8]) *sepoeloeh boedak anak semendo dapat di enim neboes pat kebau doea reaal itoe sasih* [9]) *tanah boedak kebau endi* [10]) *enim di'de* [11]) *neboes. Balai* [12]) *geloembang* [13]) *aoer* [14]) *djangan di dandani lamoen* [15]) *beloem kata padangbindoe djangan orang noempang. Toedjoeh boeah roemah toean radja oelia* [16]) *tanda berangasan* [16]) *samat* [16]) *tanda oeli* [16]) *di toempangkan*

---

[1]) Dit geslacht bezet echter den pasirahzetel niet meer. Onder „pasirah" verstaat men het hoofd eener marga (inlandsche rechtsgemeenschap). Men wenscht het oude stuk niet over te geven aan den nieuwen pasirah, die van een andere familie is. [2]) eigennaam. [3]) naam van de eerste vestiging der Semendo'ers in hun tegenwoordig stamland, nabij het tegenwoordige dorp Perapau. [4]) grens. [5]) berg. [6]) riviertje. [7]) de juiste beteekenis van het woord is mij niet bekend. (Een der) beteekenis(sen) schijnt te zijn: dierlijke vetten. [8]) van: mengambik = mengambil: halen of weg halen. [9]) sasih = sewah = huur. [10]) endi = dari = van. [11]) di'de = tidak = niet. [12]) dorpsvergaderhuis. [13]) vesting-sloot. [14]) aoer = bamboe. [15]) = djika = indien. [16]) eigennaam.

igamo [1]) *siapa ngendakan sasih tanah boemi kena soempah semidang* [2]) *seigamo*".

Het zou door deze overeenkomst zijn, dat de vestiging der Semendo'ers in hun tegenwoordig stamland en het ontstaan der zelfstandige marga Semendo Darat is mogelijk gemaakt.

Volgens den pasirah van de marga Panang Sangang Poeloeh zou het zoo juist weergegeven contract reeds gedurende acht geslachten in handen van zijn familie zijn. Stelt men het tijdsverloop op acht perioden van ongeveer dertig jaar — de thans fungeerende pasirah bekleed zijn ambt al meer dan twintig jaar, dan volgt daaruit dat de emigratie uit Perdipo omstreeks het jaar 1700 moet zijn begonnen.

Pauw ten Cate berekende in 1869, dat deze emigratie toen ruim honderd tot honderdvijftig jaar geleden was aangevangen, een schatting, die van de boven weergegevene niet veel verschilt. Ook volgens Pauw ten Cate zijn er onderhandelingen gevoerd tuschen den depati van Padang Bindoe en de immigranten, waarvan het resultaat zou zijn geweest, dat aan de Semendo'ers de geheele landstreek, door de bronnen van Enim besproeid, tusschen het Ringgit gebergte en den noordelijken bergketen geschonken werd, terwijl de Peradoean Koeloes als grensscheiding aangewezen werd en tevens werd bepaald, dat de nieuw aangekomenen slechts dan huur van den grond zouden moeten betalen, indien zij zich buiten de aangewezen landstreek en wel bepaaldelijk ten noordoosten daarvan wilden vestigen „Ter bekrachtiging dezer overeenkomst werd een karbouw geslacht" [3]).

Hetgeen hier medegedeeld wordt kan een nadere uitwerking zijn geweest van de overeenkomst, waarvan de tekst hierboven werd afgeschreven. Immers bevat deze oude tekst nog slechts een uiterst vage omschrijving van het gebied dat aan de Semendo'ers ter bewoning werd gegeven. „*toempang*": inwonen bij; er is dus sprake van grondhuur:

---

[1]) stopwoord? [2]) stamvader o.a. van de Panang-marga's. [3]) Aldus Pauw ten Cate.

„doea reaal itoe sasih tanah". Blijkbaar heeft men ook de jacht op kostbaar wild (olifant, neushoorn, berggeit) voor de Semendo'ers gesloten.

Verder kan uit het stuk opgemaakt worden, dat tien Semendo'sche slaven, die „aan den Enim" werden vastgehouden, konden worden ingelost tegen vier karbouwen. Voor van den Enim afkomstige, door Semendo'ers opgevatte slaven of buffels mocht geen losgeld geëischt worden. Buiten toestemming van Padang Bindoe mocht geen balai opgericht worden, of een vestingsloot (*geloembang*) gegraven en met een gedoornde bamboehaag (*aoer*) versterkt worden. Van anderen mochten de Semendo'ers op poene van den vloek van Semidang [1]) geen grondhuur eischen.

In het stuk wordt de term „Anak Semendo" reeds gebruikt voor de volgelingen van „toean Radja Oelio" en de verder genoemde voormannen. Aangezien er sprake is van gijzelaars of pandelingen — de Semendo'sche slaven, die ingelost moeten worden — ligt de veronderstelling voor de hand, dat deze overeenkomst het einde was van twisterijen.

De plaats „Tanah Niboeng", die hier genoemd wordt, ligt in de nabijheid van het tegenwoordige Perapau, waar het riviertje de Niboeng uitmondt in de Perapau.

Dit Perapau, oudtijds Moeara Niboeng, is de oudste vestiging der Semendo'ers, zooals Pauw ten Cate reeds vermeldde. Na Perapau, is Tandjoeng Raja op de Semendohoogvlakte gesticht. Ook Tanah Abang is een zeer oud dorp; deze plaats, gelegen in de onmiddellijke nabijheid van Perapau, schijnt van ouds de meeste emigranten te hebben uitgezonden.

De beperkingen, aan de Semendo'ers opgelegd in het oude verdrag met Padang Bindoe, hebben de immigranten waarschijnlijk spoedig overtreden; Padang Bindoe zal, al heeft het dat misschien getracht, tegenover het snel toenemend aantal der „Anak Semendo", niet meer in staat zijn geweest, de vroeger bedongen rechten te doen eerbiedigen.

---

[1]) De vloek van dezen stamvader is zeer gevreesd en kan groote bovennatuurlijke gevolgen teweegbrengen.

Zoo schrijft Pauw ten Cate, dat ten tijde van zijn onderzoek alle dorpen omringd waren door gegraven slooten en gedorende bamboehagen (*aoer doeri* en *aoer batoe*) terwijl overal *balai's* waren. De Semendo'ers waren dus niet meer bijwoners, *orang toempang*, die een beperkt aantal huizen mochten hebben — zie het contract — doch de wettige bezitters van het land.

Huwelijks- en verwantschapsrecht.

Het semendo-huwelijk [1]) — volgens Pauw ten Cate zou door deze instelling de hier besproken volksgroep haar benaming „Anak Semendo" gekregen hebben — is in den loop der ruim twee eeuwen die ons scheiden van den uittocht uit Perdipo, de belangrijkste instelling van het familierecht der Semendo'ers gebleven, gelijk hieronder moge blijken.

Een Semendo'sche verwantenkring valt steeds te verdeelen in vier of vijf groepen, rondom een kern gerangschikt.

Het Semendo'sche verwantschapsrecht heeft een moederrechtelijk karakter. Niet de zoons of de oudste zoon, doch de dochters, speciaal de oudste dochter, zijn in Semendo de voortzetsters van het geslacht, de *djoerai*. De functie nu, die met „voortzetting van de geslachtslijn" kan worden omschreven, noemt men met een Semendo'schen adatrechtsterm *toenggoe toebang*. De letterlijke beteekenis van het woord *toebang* moet zijn: bamboekoker. Inderdaad behoort de bamboekoker tot de attributen van de *anak toenggoe toebang*, zooals de erfdochter vaak genoemd wordt. Ook van den man, die met zoo'n erfdochter getrouwd is, zegt men ter aanduiding van zijn positie, dat hij is *toenggoe toebang*. Zij — de erfdochter — en haar echtgenoot vormen de kern, waarom de verwantenkring gegroepeerd is. Deze groepeeringen zijn de volgende:

1) de *ahli djoerai*. De broeders van de *toenggoe toebang* dochter, met haar uit dezelfde moeder geboren, zijn *ahli djoerai*.

De oudste broeder speelt de eerste viool in familiezaken,

---

[1]) Term, ontleend aan professor Van Vollenhoven.

hij is de *ahli* (bevoegde, rechthebbende) bij uitnemendheid in alle zaken, die de *djoerai* betreffen, in het bijzonder is hij de eerste regelaar in de zaken van het familiegoed, de hieronder nader te beschrijven *harta toenggoe toebang*. Doch ook de andere broeders hebben stem in het kapittel.

2) de *meradje*: Hieronder verstaat men de broeders (en zusters) der moeder van de erfdochter. Als regel hebben zij een grooten adviseerenden invloed in familiezaken.

3) de *pajoeng djoerai*: Onder deze benaming vat men samen de broeders der grootmoeder van de vrouw, die de toenggoe-toebang-functie heeft. In rang komen zij na de meradje.

4) de *apit djoerai*: Hieronder vat men samen alle broeders, zusters, neven, achterneven, enzoovoorts, welke met de erfdochter afstammen van dezelfde overgrootmoeder (*nènèk berdoeloer*) en niet behooren tot de reeds eerder genoemde groepen.

5) de *djenang djoerai*. Aldus noemt men de broeders van de overgrootmoeder van de toenggoe-toebang-dochter. Hun behoort een zekere eerepositie in den kring toe te komen, die hen als oudste leden van het geslacht doet erkennen.

Kan men aldus de Semendo'sche familie, als kring van verwanten beschouwd, op een bepaalde wijze indeelen, m. i. moet men, nader beschouwende, tevens constateeren, dat de familie als zelfstandige eenheid kan optreden, draagster van bepaalde rechten is en organen heeft, welke die rechten kunnen uitoefenen. M. a. w. men kan de *djoerai*, het geslacht, een rechtspersoon noemen.

Bepaalde goederen: vooral een huis en een bevloeibare rijstakker, ook een vischvijver, een steekwapen, een vischnet [1]), blijvend uitsluitend in handen van de erfdochter-stamhoudster van het geslacht en worden door haar echtgenoot beheerd (of door haarzelve). Dit zijn de boven reeds genoemde *harta toenggoe toebang*. Uit het feit, dat deze goederen nimmer mogen worden vervreemd of vervangen door de erfdochter of haar echtgenoot, tenzij dan in over-

[1]) van de soort, die gewoonlijk *djale* wordt genoemd.

eenstemming met de gezaghebbende leden van de familie, in het bijzonder met den *ahli djoerai*, volgt dat deze *harta toenggoe toebang* niet zijn bezit van de erfdochter, krachtens een soort eerstgeboorterecht, doch bezit van de familie als zelfstandigheid, als rechtspersoon gedacht.

De stamhoudster dan wel haar echtgenoot beheert het goed; de familie beschikt daarover, d. w. z. de ahli djoerai, zijnde één der belangrijkste organen van de familie gemeenschap, moet in elke beschikkingsdaad, of zelfs ook in belangrijke beheersdaden, gekend worden. De ahli raadpleegt den pajoeng djoerai, djenang djoerai of apit-apit djoerai. Is er algeheele overeenstemming onder de gezaghebbende leden van den familiekring, dan wordt de voorgenomen beschikkingsdaad volvoerd.

De Semendo'sche familie is dus eenerzijds een verwantenkring met verschillende geledingen, anderzijds een rechtszelfstandigheid, een subject met eigen vermogen en organen; de eerstgeboren erfdochter is niet alleen stamhoudster van het geslacht naar den regel: vrouwen uit vrouwen geboren, doch tevens orgaan van het rechtssubject: de *djoerai*.

Mindahkan toenggoe toebang.

Het toenggoe-toebang-echtpaar heeft vele plichten. Het recht op het beheer der toenggoe-toebang-goederen brengt uiteraard de plicht mee, te zorgen voor een behoorlijk onderhoud. Bovendien is de toenggoe-toebang-schoonzoon degene, die gebreklijdende of hulpbehoevende familieleden steunt en die den geheelen familiekring ontvangt bij heilmalen en plechtigheden. Wanneer de uitgebreide familie over weinige sawahs beschikt, zullen verscheidene leden in de opbrengst van de sawah toenggoe-toebang moeten deelen, waartegenover staat dat in dit geval deze familieleden ook een deel van hun werkkracht dienen aan te wenden voor de bewerking van den familieakker.

Het is een groot familiebelang om voor de toenggoe-toebang-dochter van een djoerai een geschikten werkbaren echtgenoot te vinden. In dit opzicht is de positie van deze erfdochter heel weinig vrij.

Het is voor de hand liggend, dat de centrale positie die het toenggoe-toebang-echtpaar in den verwantenkring inneemt, door allerlei omstandigheden — chronische ziekte of dergelijke — te zwaar kan worden. Het genot der rechten weegt dan niet op tegen den last der plichten. In dit geval heeft het Semendo'sche adatrecht den regel, dat de toenggoe-toebang-functie kan worden overgedragen. Wenscht het toenggoe-toebang-echtpaar ontheven te worden van de waardigheid in quaestie, dan deelen zij dit mede aan de ahli djoerai's der familie. De ahli djoerai bij uitnemendheid, de oudste broeder van de anak-toenggoe-toebang, pleegt overleg met de pajoeng² djoerai en de apit² djoerai; twee beslissingen moeten worden genomen. De eerste is, dat vastgesteld wordt, of bij het toenggoe-toebang-echtpaar onmacht om de op hen rustende plichten te volbrengen, aanwezig is. Zoo ja, dan volgt de tweede beslissing: de toenggoe-toebang-waardigheid wordt overgedragen op een zuster [1]) van de eerste toenggoe-toebang-dochter en op de vrouwelijke nakomelingen van deze. Deze handeling noemt men in Semendo gewoonlijk *mindahkan djoerai* of *mindahkan toenggoe-toebang*. Ten einde deze handeling de noodige openbaarheid en daarmede de onmisbare rechtskracht te verleenen, vereenigen de verwanten zich bij een eetpartij, waarbij ook het dorpshoofd, het wijkhoofd, en het godsdienstig hoofd [2]) aanwezig behooren te zijn. Bij deze gelegenheid maakt de ahli djoerai de ingevoerde veranderingen bekend. In den tegenwoordigen tijd maakt men van een rechtshandeling als deze gaarne een schriftelijk bewijsstuk op, door het dorpshoofd, dan wel het margahoofd — in belangrijke gevallen — als getuige te onderteekenen.

Toenggoe toebang di roemah sendiri.

Wanneer het toenggoe-toebang echtpaar geen dochters, doch wel zoons of een zoon heeft, — dan wel volwassen zoons, terwijl de dochter nog zeer klein is — komt de plicht,

---

[1]) Overdracht op een ander vrouwelijk familielid is ook mogelijk.

[2]) de *ketib*.

de toenggoe-toebang-functie te aanvaarden, op den zoon te rusten.

Dit gebruik is m. i. analoog aan den bekenden regel, die in acht genomen wordt in de streken van Zuid-Sumatra, waar het vaderrechtelijk verwantschapsstelsel in zwang is. Indien uit een bruidschathuwelijk alleen dochters zijn geboren, dan wel naast één of meer volwassen dochters een zeer jong mannelijk kind in leven is, zal de (oudste) dochter verplicht zijn, een ke-ambil-anak-huwelijk aan te gaan. Zij komt dan in de positie van (den oudsten) zoon des huizes, haar man vrijwel geheel in die van een per bruidschat uitgehuwelijkte vrouw. Zoo moet in de Semendo'sche familie de zoon, die den toenggoe-toebang-plicht moet overnemen, al die lusten en lasten op zich nemen, die de erfdochter-stamhoudster van de djoerai zou hebben: hij dient, eenmaal gehuwd, met zijn vrouw in het toenggoe-toebang-huis te wonen, en alle harta toenggoe toebang te beheeren. De adatrechtelijke term, die men in Semendo bezigt, om deze figuur aan te duiden, is *toenggoe toebang di roemah sendiri*.

Adoptie.

Het is, zooals uit het voorgaande reeds bleek, in Semendo hooge plicht, te streven naar het voortbestaan van het geslacht. De kinderlooze stamhoudster en haar echtgenoot zullen daarom, indien zij de hoop op kinderen hebben moeten opgeven, aan de djoerai het bestaan moeten waarborgen door kinderen te adopteeren.

Het adoptie-instituut der Semendo'ers onderscheidt zich in tweeërlei opzicht van de elders in Zuid-Sumatra gevolgde wijze van adopteeren. Ten eerste adopteert men naar Semendo'schen trant steeds òf een jongen en een meisje tegelijk, òf een meisje, hetwelk men tegelijkertijd uithuwelijkt aan of verlooft met den jongen, dien men daarvoor heeft aangewezen. Een adoptie annex kinderverloving of kinderhuwelijk dus. In dit geval komt de jongen tot op den dag, waarop zijn huwelijk een feit is geworden, tot zijn aanstaande schoonouders in een *toenggoe-toenang-berpadik*-verhouding. (Hierover nader bij kinderhuwelijken).

T e n t w e e d e zoekt men zijn aanstaande adoptiefkinderen onder zijn bloedverwanten. Wanneer de kinderlooze toenggoe-toebang-echtelieden het plan hebben opgevat, om tot adoptie te komen, gewordt den ahli djoerai daarvan mededeeling. Pajoeng djoerai en apit djoerai worden geraadpleegd. De aanstaande adoptiefvader zoekt een geschikten jongen of jongen man uit onder zijn bloedverwanten; tegelijkertijd kiest de aanstaande adoptiefmoeder een meisje uit den eigen familiekring. In geval van dubbele adoptie zal de jongen in de „djoerai" die hem adopteerde, den rang van ahli djoerai krijgen; het meisje wordt vanzelfsprekend anak toenggoe toebang.

Is de instemming verkregen van de ouders der te adopteeren personen, en heeft de voorgenomen stap de goedkeuring der familie, dan krijgt de rechtshandeling haar beslag, wanneer in het toenggoe-toebang-huis de verwanten met de adoptiefouders en de werkelijke ouders bijeen zijn rondom een heilmaal, alwaar, ten overstaan van de *kaoem proatin* [1]), de ahli-djoerai de totstandkoming der adoptie constateert. Het verdient volgens de nieuwere opvatting aanbeveling, bovendien een schriftelijk bewijsstuk op te maken.

M o e t o e s d j o e r a i.

Wanneer de stamhoudster sterft, zonderdat uit haar huwelijk kinderen zijn geboren of tijdens haar leven kinderen zijn geadopteerd, wordt onder leiding van den ahli djoerai door de gezamenlijke verwanten beslist dat men zal overgaan tot het opheffen van het geslacht. *Moetoes djoerai* is de term waarmede deze rechtshandeling wordt aangeduid. Men zal hiertoe overgaan, indien voortzetting van de geslachtslijn — door een jongere zuster bijvoorbeeld — niet meer mogelijk is. Is men besloten om tot het *moetoes djoerai* over te gaan, en een regeling tot verdeeling der familiegoederen getroffen, dan verkrijgt deze handeling rechtskracht en openbaarheid door een heilmaal, bijgewoond door de *kaoem proatin*, waarin de beslissing wordt bekendgemaakt.

---

[1]) de *rio* = dorpshoofd, de *penggawa* = wijkhoofd, en de *ketib*.

De overgebleven verwanten kunnen zich dan in een nieuwe djoerai organiseeren.

Verloving en huwelijk.

In ander verband werd reeds vermeld hoe groote waarde de Semendo'er hecht aan de voortzetting van de djoerai, waartoe hij behoort. Het vinden van een werkbaren, krachtigen echtgenoot voor de erfdochter-stamhoudster van het geslacht is voor haar ouders een zorg van het eerste gewicht. Voor haar, die het kerngezin van het geslacht moet vormen, wordt vaak reeds vroegtijdig een toekomstige echtgenoot aangewezen. Het is m.i. de vaak overgroote zorg voor de toekomst van deze anak toenggoe toebang, welke veroorzaakt, dat kinderverlovingen in Semendo veel voorkomen en ook kinderhuwelijken (*kawin gantoeng*) in deze streek nu en dan worden gesloten. Deze vroegtijdige verloving van de stamhoudster — hetzij als opgeschoten meisje, hetzij als klein kind — waarbij de aanstaande echtgenoot ten tijde van de verloving nog een halfvolwassen jongen is, heet in Semendo *toenggoe toenang berpadik*.

Ook naar Semendo'sche regels heeft de verloving rechtsgevolg. Het is dus noodig, dat aan de verlovingsovereenkomst de noodige openbaarheid wordt gegeven, die de rechtskracht aan de handeling geeft. Dit geschiedt door de betaling van een bedrag van tien gulden door de wederzijdsche ouders der verloofden. *Oepah berpadik* heet deze som, die uitgekeerd wordt aan het adatgezag: één rijksdaalder voor den penggawa (wijkhoofd) in wiens wijk het toenggoe-toebang-huis van het verloofde meisje staat, één rijksdaalder voor den kerio (dorpshoofd), één rijksdaalder voor den ketib (godsdienstig hoofd) en één rijksdaalder voor het margahoofd. Door deze betaling wordt de verloving *terang*, d. i. openbaar.

Door deze vroegtijdige verloving voorkomen de ouders van de stamhoudende erfdochter, dat zij hun, wanneer zij straks haar eigen oordeel kan doen gelden, een ongewenschten schoonzoon opdringt. De aanstaande echtgenoot — gekozen uit een bevriende en goede djoerai — gewoonlijk

eenige jaren ouder dan zijn aanstaande vrouw, soms reeds volwassen — zal pas kunnen huwen en de echtelijke samenleving beginnen, wanneer het meisje den huwbaren leeftijd heeft bereikt. Hij heeft echter, zooals uit het voorgaande volgt, een recht gekregen, waartegenover de plicht staat, bij de aanstaande schoonouders in te trekken en hen naar vermogen met zijn werkkracht te dienen (*berpadik*).

Door den invloed van den Islam wordt het *toenggoe toenang berpadik* meermalen tot een *kawin gantoeng*. De vader van het meisje huwelijkt haar als „dwingende wali" in den zin der Mohammedaansche godsdienstige wet uit aan het jongmensch in tegenwoordigheid van een genoegzaam aantal getuigen; een *soerat nikah* wordt opgemaakt. Men bereikt hiermede, naar mij voorkomt, tweeërlei doel: vooreerst komt men tegemoet aan het door voortgaande Islamiseering opgewekte gevoelen, dat het eigenlijk minder gepast is, personen van verschillende kunne, die elkaar niet in den bloede bestaan en niet met elkaar gehuwd zijn, in voortdurende nauwe aanraking met elkaar te brengen. In de tweede plaats is de toekomst van de djoerai op deze manier steviger verzekerd. Opgemerkt moet worden, dat deze soort kinderhuwelijken door het Bestuur wordt tegengegaan; in dit spoor zijn de Semendo'sche hoofden gevolgd. Zonder medewerking van het dorpsgezag — het dorpshoofd moet toestemming geven tot het huwelijk, hetwelk vervolgens in tegenwoordigheid van den ketib wordt gesloten — mag geen huwelijk tot stand gebracht worden. Een huwelijkssluiting buiten de bemoeienis van dit gezag om, is een strafwaardige overtreding van de adat. Omgekeerd verbiedt het Bestuur de hoofden, hun medewerking te verleenen bij een kinderhuwelijk.

Ook de gewone verloving — die, waarbij dus reeds een voor het huwelijk passende leeftijd is bereikt — verkrijgt openbaarheid door mededeeling aan het dorpsgezag. Echter zonder *oepah berpadik* [1]); slechts wordt een adat-heffing

[1]) Het gebruik bestaat, dat zoowel van de zijde van de ouders van den aanstaanden man (*pihak boedjang*) als van die van de aanstaande vrouw aan het dorpshoofd een geschenk in eetwaren wordt gezonden,

betaald bij de sluiting van het huwelijk, zooals dit ook elders in het gewest Palembang gebruikelijk is.

Men kan m.i. niet zeggen, dat het huwelijk dergenen, die geen toenggoe-toebang-plicht hebben, in hoofdzaak een ouderrechtelijk karakter draagt. De echtgenoot, die trouwt met de tweede of derde dochter des huizes [1]), betaalt aan de familie van zijn vrouw een bedrag van hoogstens f 100.— aan *ongkos sedekah*. Terzijde zij nog opgemerkt, dat ook wanneer een anak toenggoe toebang huwt, van de zijde der verwanten van haar echtgenoot een bedrag aan *wang dapoer* wordt betaald. De betaling van de *ongkos sedekah* is in geen enkel opzicht te vergelijken met de betaling van een bruidschat in de streken met het vaderrechtelijk verwantschapsstelsel. De bruiloft heeft plaats in het toenggoe-toebang-huis. Nimmer kunnen deze feestuitgaven door den man teruggevorderd worden, indien zijn vrouw overgaat tot den verstootingskoop.

Wanneer iemand van buiten de Semendo'sche volksgemeenschap huwt met een Semendo'sche — natuurlijk niet met de stamhoudster van een geslacht — heeft hij een klein bedrag aan het dorpsgezag te betalen, *wang pemasokan* noemt men dit. Indien de op deze wijze gehuwden zich gedurende hun huwelijk dochters en zonen verworven hebben en in het bezit gekomen zijn van een eigen huis en sawah, zullen zij er toe overgaan hun eigen „djoerai" te stichten. Hun goederen worden gesplitst in eigen goederen en familiegoederen. Zoo ontstaan in het kinderrijke Semendo steeds weer nieuwe geslachten. Zonder familiegoed kan geen nieuwe familielijn zich van de oude stamlijn afsplitsen; het sociale gevolg van deze adatregelen is, de voortdurende behoefte aan uitbreiding van het vaste goederen-bezit. In verband met het reeds eerder bij de beschrijving van het toenggoe-toebang-instituut opgemerkte, is het onnoodig te

nl. een schotel rijst met groente en toespijs en stuk koek (*setalam djoeadah*). Dit gebruik heet *mengantar daharan* (*hidangan*). „Goenanja", aldus een adatkenner uit Semendo, „soepaja terang bahasa rasan kedoea pihak telah diketahoei oleh pemerintah".

[1]) *anak tengah* genoemd.

zeggen, dat de vorming van de nieuwe djoerai den band met de oude intact laat: afstammelingen van dezelfde overgrootmoeder behooren nog tot één verwantenkring. Op deze wijze kan men dus tot meer dan één djoerai behooren.

Het is in Semendo gewoonterecht, dat de jonge vrouw, wier echtgenoot overleden is zonder kinderen bij haar te hebben verwekt, huwt met een broer van den overledene. Zij moet echter met dit huwelijk accoord gaan. Zij moet dus bij voorkeur een echtgenoot hebben van dezelfde djoerai. Oorspronkelijk zal dus het huwelijk, in het bijzonder het huwelijk van de stamhoudster, meer een aangelegenheid tusschen twee bevriende djoerai's zijn geweest, dan een zaak der huwende personen. Goeddeels is dat nog zoo.

Het Semendo'sche zwagerhuwelijk heet, evenals dat in de „vaderrechtelijke" streken: *kawin anggau*. De hier bedoelde Semendo'sche instelling is misschien het best te vergelijken met de in vaderrechtelijke samenleving voorkomende adat, waar de man, wiens per bruidschat getrouwde vrouw kinderloos is gestorven, in sommige gevallen aanspraak kan maken op een jongere zuster van de overledene, met wie hij trouwt zonder opnieuw een bruidschat te betalen.

Zonder eenige mededeeling omtrent de vormen en gebruiken, waardoor een huwelijk tot stand komt, zou dit opstel al te fragmentarisch zijn. De Semendo'sche bruiloftsceremoniën, waarvan de godsdienstwettelijke huwelijkssluiting, de nikah, een klein tusschenzetsel is, — zijn zeer omvangrijk. De meeste huwelijken worden in Semendo gesloten na den rijstoogst, vóór de werkzaamheden van het volgende rijstseizoen beginnen.

Het voorstel om de verloofde jongelui te doen trouwen, gaat uit van den vader of grootvader van het meisje aan den vader van den jongeman. Is men het eens geworden over den tijd van de bruiloftsfeesten, dan schrijft de adat de volgende gebruiken voor, die soms, om der kosten wille, bij arme lieden vereenvoudigd en bekort worden, doch nooit in de hoofdzaken.

Allereerst gaan de ouders en grootouders van den aanstaanden bruigom op een vooraf bepaalden dag naar de

woning der bruidsouders — het toenggoe-toebang-huis — en stellen daarbij, in overleg met de *ahli-ahli,* de *pajoeng-pajoeng* en *apit-apit djoerai* de bruiloftsdagen vast.

Tenminste één dag voor den (eersten) bruiloftsdag komen de leden van den Semendo'schen verwantenkring, waartoe de bruigom behoort, gezamenlijk naar het bruidshuis op met geschenken. Deze handeling noemt men in Semendo *mengantarkan perbie* [1]).

Een ieder geeft naar zijn eigen welstand [2]). Onder de gaven moet zoo mogelijk aanwezig zijn: een buffel [3]), honderd koelak ongebolsterde rijst, honderd klappernoten en dergelijke, benevens het overeengekomen bedrag aan *wang dapoer* of *wang sedekah.*

De bruidsfamilie aanvaardt de giften en biedt den gevers een eetpartij aan. Des avonds na de eetpartij komen de bruidsverwanten in het familiehuis bijéén om de ontvangst van de geschenken te constateeren, en hunnerzijds de regeling van de bruiloft ter hand te nemen.

Gewoonlijk wordt den volgenden morgen — tenzij anders werd afgesproken — de ontvangen karbouw vóór het toenggoe-toebang-huis door de apit-apit djoerai geslacht. Dien morgen brengen de vrouwelijke bruidsverwanten kippen, rijst, kleefrijst, brandhout en andere feestbenoodigdheden bijeen in het bruidshuis.

In den loop van dezen dag zendt de bruidsfamilie een boodschap naar het huis van den bruigom, inhoudende een uitnoodiging voor de bruigomsverwanten om 's avonds in het familiehuis koek en gebak (*djoeadah*) te komen eten. Aan deze uitnoodiging wordt — zooals het behoort — gevolg gegeven.

Op den overeengekomen huwelijksdag — den volgenden morgen b.v. — en op het vastgestelde uur komt de bruidegom zelf in passend gewaad, begeleid door de mannelijke familieleden in optocht (*arak-arakan*) die handtrommen bespelen, gevolgd door de belangstellende dorpelingen naar het bruids-

---

[1]) van bie = bia, béa. [2]) „barang seada-adanja". [3]) Bij armeren te vervangen door ten minste tien kippen.

huis. De *kaoem proatin* plegen ook te komen. Althans de ketib moet noodzakelijk aanwezig zijn, want meestal wordt het huwelijkcontract [1]) der godsdienstige wet nu geteekend. Vooraf echter wordt een mannendans gehouden (*ngarak patjar*). Tenslotte wordt de plechtige bijeenkomst beëindigd met een gebed (*do'a*) aan Allah.

De bruigom keert na het teekenen van den huwelijksbrief naar huis terug. De mannelijke bruigomsverwanten en de hoofden moeten opnieuw *djoeadah* eten. Na de mannen komen de vrouwelijke bruigomsverwanten, door een der vrouwelijke bruidsverwanten inmiddels daartoe uitgenoodigd, in het bruidshuis om ook op koffie en versnaperingen te worden onthaald.

In den vroegen morgen van den volgenden dag worden de leden van de bruigomsfamilie al weer door een bode van de familie der bruid uitgenoodigd om in den loop van dienzelfden morgen met den bruigom naar het huis van de bruid te komen. *Mantan sima* noemt men deze opkomst, waarbij allen den bruigom begeleiden.

Na een eetpartij wordt een plechtig gebed uitgesproken en Koran gelezen. Deze ceremonie heet *tamat boenting* [2]). Allen, ook de bruigom, keeren naar huis terug.

Denzelfden dag brengt de bruid een eerste bezoek aan het bruigomshuis, begeleid door eenige bloedverwanten. Bepaalde etenswaren [3]) biedt zij daarbij haar schoonfamilie aan, voorts andere geschenken als kain's, baadjes en dekens. De oudste der bruidsverwanten voert het woord bij de aanbieding der geschenken, die in dank worden aanvaard. Dit ceremoniëele aanbieden zoowel als de geschenken zelf noemt men *haloe-haloean*. De bruid blijft daarna met drie begeleidsters overnachten ten huize van haar schoonfamilie.

Nadat nog den volgenden morgen de bruidsverwanten op uitnoodiging van de bruigomsfamilie een gezamenlijken maaltijd in het bruigomshuis hebben bijgewoond — eerst

---

[1]) de *soerat nikah*. [2]) *boenting* in den zin van bruid, bruidegom, de gebruikelijke Oeloeneesche term. [3]) *setalang djoeadah* (een ronde koek), *seperioek nasi* (een pot rijst), *sekoeali goelai* (gerecht van visch en groente).

de mannen, daarna de vrouwen — wordt uiterlijk op den daaropvolgenden dag door een bode ten bruidshuize aangekondigd, dat op een bepaald uur het jonge paar in plechtigen optocht door de bruigomsfamilie naar het familiehuis zal worden gebracht. *Mengantar boenting ke roemah* [1]) heet dit gewoonlijk. In den optocht wordt allerlei huisraad en keukengerei, zoo mogelijk een ledikant, de noodige kussens en dekens, etenswaar en kleeding medegevoerd, alles geschenken van de djoerai-genooten van den bruidegom, en soms tezamen een heele waarde vertegenwoordigend. De oudste der bruigomsverwanten, dan wel degene, die het best ter taal is, spreekt en biedt de goederen aan. De jonggetrouwden worden nu weer door de bruidsfamilie ontvangen in het familiehuis, waar een maaltijd voor de genooten van beide djoerai's het einde van het trouwceremoniëel is.

Over het Semendo'sche huwelijk nog eenige opmerkingen. Indien de jong getrouwde vrouw de stamhoudster van het geslacht is, blijven zij en haar echtgenoot uiteraard voor goed in het *toenggoe-toebang*-huis wonen.

Ook een tweede of jongere dochter heeft het recht gedurende het eerste huwelijksjaar met haar man in het familiehuis in te wonen.

Het behoort tot de plichten van den *penoenggoe toebang* hen voorzoover noodig in hun onderhoud te steunen.

Het eerste huwelijk van een jonge vrouw wordt voltrokken met groot ceremoniëel. Evenals in andere streken van Palembang gebruik is, blijft het tweede of volgend huwelijk van een gescheidene vrouw of weduwe van al deze feestelijke plechtigheden verstoken; de Mohammedaansche huwelijkssluiting, het opmaken van de *soerat nikah* dus, en eenig onthaal van de belangstellenden, getuigen of familieleden, is dan voldoende.

Het is niet aan de jonggehuwden zelven overgelaten, het geslachtelijk verkeer naar believen aan te vangen: daartoe wordt een geschikte nacht uitgezocht, waartoe overleg

[1]) Het bruidspaar naar huis geleiden.

noodig is over de vraag, welke dagen en nachten als „goed" en welke als „kwaad" zijn aan te merken

Het is voor den echtgenoot onvoegzaam, met zijn nog maagdelijke vrouw gemeenschap te hebben voor de bruiloft gehouden is, ook al is de godsdienstige huwelijkssluiting — b. v. in een geval van kinderhuwelijk — reeds zeer lang feit geworden.

Erfrecht.

In verband gezien met de geslotenheid van de Semendo'sche djoerai ligt het voor de hand, dat Semendo'sche nalatenschappen zeer lang onverdeeld plegen te blijven. De erflater is vaak reeds tientallen jaren overleden, ja van zijn kinderen zijn soms nog maar enkelen over, eer men overgaat tot de definitieve verdeeling der nalatenschap. Voordien hebben de erfgenamen of degenen die voor hen opkomen, de goederen der nalatenschap in gebruik, doch deze voorloopige, als van zelf ontstane verdeeling kan ten allen tijde door gemeen overleg der familiegenooten veranderd worden. De regelmatige afsluiting van nieuwe djoerai's naast de oude, en in het algemeen de groote uitbreiding der Semendo'sche geslachten, maken het van belang, dat een nalatenschap op een gegeven tijdstip uiteindelijk verdeeld wordt. Naar Semendo'sche rechtsregelen wordt deze definitieve verdeeling van iemands nalatenschap een plechtige rechtshandeling van groote openbaarheid. De gebruikelijke benaming van deze handeling is *membadjei* dan wel *menjelamati orang toea.*

Het initiatief tot de verdeeling van de erfenis gaat uit van den *ahli djoerai* bij uitstek, den oudsten broeder dus van de fungeerende stamhoudster. Hij leidt het overleg in den verwantenkring, dat de overeenstemming der verschillende belanghebbenden bij de nalatenschap moet brengen.

De dag van het *membadjei*, dat uiterlijk doet denken aan een groot gedachtenisfeest voor den erflater, wordt door den *ahli djoerai* in overleg met de familiegenooten vastgesteld.

De gezamenlijke erfgenamen brengen een karbouw naar het *toenggoe-toebang*-huis, welke daar geslacht zal worden.

Den dag voor de slacht noodigen de erfgenamen de *meradje* van hun verwantenkring uit om tegen den avond naar het *toenggoe-toebang*-huis te komen. De vrouwelijke *meradje* brengen elk een mand met rijst, klappers, visch mee, voorts matten en een rijksdaalder elk, als bijdrage in de kosten van het feest.

In het huis worden zij met onderscheiding ontvangen; hun komt een eerezitplaats toe, en zij behooren in het huis te overnachten, waartoe hun een slaapplaats wordt aangewezen.

Ook verdere verwanten, tot en met de *apit-apit djoerai*, komen op. De *kaoem proatin* ontbreekt niet; zij worden genoodigd ter wille van de rechtskracht en openbaarheid der handeling. De *ahli djoerai* voert het woord om de bedoeling van de bijeenkomst uiteen te zetten; één der *meradje* geeft bescheid: hij keurt het oogmerk der *ahli-ahli* goed. Een eetpartij volgt, waarna de bijeenkomst geëindigd is. Deze bijeenkomst heet *noenggalkan apit djoerai*.

Den volgenden morgen verschijnen de *apit-apit* weer en brengen de noodige koperen borden (*talam*) met sirih, pinang, tabak, gambir, kalk en nipah mee. De buffel wordt, gebonden, voor het familiehuis neergelegd. De talams worden op de nabij den buffel uitgespreide matten neergezet. Het rooken pruimgerei is bestemd voor de feestvierenden en de belangstellende dorpelingen, die de plechtigheid komen bijwonen. De *ahli djoerai* — de oudste broeder van de stamhoudster — kondigt het voornemen aan om over te gaan tot het *menjelamati*. De tweede broeder van de stamhoudster legt dan een zwaard aan den hals van den gebonden buffel, waarna de oudste zelf het dier daarmede den hals afsnijdt en men overgaat tot de verdere werkzaamheden, die des slachters zijn. Het is van belang kennis te nemen van de wijze, waarop het vleesch van het dier wordt verdeeld.

Allereerst is er de huldegift aan de dragers van het adatgezag, waardoor dit gezag kennis neemt van de handeling, welke aldus de noodige openbaarheid en daarmede rechtsgeldigheid verkrijgt.

Eén der helften van de voorbout, de *poekang tangan*, zooals dit heet, komt den hoofden toe. Het bovenste stuk, de *kipas*, wordt aan het margahoofd, den pasirah, gezonden; het middenstuk, de *toelang boengkoek*, aan het dorpshoofd, den *kerio*, aangeboden, terwijl het onderstuk van de poot, de *toelang penggoeal getok*, toekomt aan het wijkhoofd (*peng-gawa*) in wiens wijk (*kampong, kemit*) het familiehuis staat.

Verder wordt het vleesch onder de erfgenamen verdeeld, waarbij de andere helft van de voorbout aan de *meradje* gegeven wordt, *oentoek meradje poelang*, zooals men zegt. De kop van het dier wordt in het familiehuis gebracht. En ieder kookt en braadt dan wel roostert het vleesch in eigen huis.

Vroeger zou men de achterhelft van den buffel toebereid hebben in het dorpsvergaderhuis, de *balai*, alwaar de familiegenooten met belangstellende dorpelingen, de *orang doe-soen laman*, een grooten maaltijd hielden. Door den invloed van den Islam, die deze dorpsfeesthuizen, waaraan zoovele niet-Mohammedaansche tradities zijn verbonden, heeft doen verdwijnen, is dit gebruik, sinds de balai's niet meer bestaan, niet in stand gebleven. Thans houden de erfgenamen in eigen huis een soort open tafel, waar zij *meradje, apit-apit djoerai* en vele *orang doesoen laman* plegen te ontvangen.

Den tweeden avond na het slachten van den buffel zijn de *meradje*, de *apit-apit djoerai, ahli djoerai* en de *kaoem proatin* weer in het familiehuis bijeen. Het kopvleesch is toebereid en wordt gegeten. Men kan thans de laatste hand leggen aan de regeling der erfenis; b.v.: men kan eenig deel voor de *harta toenggoe toebang* vervangen door een ander, dat tot de erfenis behoort. Enzoovoorts.

Hierna verklaart de *ahli djoerai* — niets meer te regelen zijnde — dat de handeling voltooid is. *Gawi telah selesai*, aldus drukt men dit uit. De *meradje* overnachten nog eens in het familiehuis en worden den volgenden morgen door de erfgenamen naar hun huizen begeleid. *Mengantar meradje poelang* noemt men dit gebruik.

Bij de verdeeling van een erfenis volgt men in de Semendo de volgende hoofdregelen.

Broeders en zusters krijgen een gelijk aandeel, de positie van de erfdochter-stamhoudster buiten beschouwing gelaten. Hoewel de Islam onbetwistbaar bezit heeft genomen van den Semendo'schen stam, is de invloed van deze leer op de Semendo'sche erfrechtsregelen nog gering.

De ahli djoerai bij uitnemendheid, de oudste broer van de stamhoudster, krijgt behoudens zijn gewone aandeel nog een soort extra-deel, krachtens eerstgeboorterecht, blijkens de benaming *oepah toea*. Hij mag kiezen, waaruit deze *oepah toea* zal bestaan. Het is onvoegzaam als zoodanig goederen of voorwerpen te nemen, waarvan de waarde grooter is dan ongeveer honderd gulden. Vaak kiest men zich een vischvijver, een oude lans of kris uit.

In den nieuweren tijd is het gebruik om van de verdeeling van een erfenis een schriftelijk stuk op te maken, meer opgekomen.

In dit verband moet nog worden opgemerkt, dat op de goederen die twee echtelieden staande het huwelijk verwerven, beiden gelijke rechten hebben. Hunne erfgenamen zijn dezelfden, n.l. hun kinderen.

Het *menjelamati* beoogt altijd de vaststelling der verdeeling van een erfenis voor een ouderpaar gelijktijdig, dus niet de nalatenschap van den vader of de moeder alleen.

Meermalen wordt bij het leven van de toekomstige erflaters zelven de verdeeling hunner goederen vastgesteld, en wel door dezen zelf. Hiertoe gaat over degene, die wil dat zijn goederen op een bepaalde wijze worden verdeeld. In het bijzonder is het dengene, die geadopteerde kinderen heeft, geraden, met of onmiddellijk na de adoptie, middels een openbaar heilmaal in den bovenbeschreven trant, ten overstaan van zijn familiegenooten en van het dorp, zijn goederen af te staan aan zijn erfgenamen, met de opschortende voorwaarde, dat hij gedurende zijn leven het beheer daarover behoudt. Zoo ook zal men kunnen handelen, wanneer men andere moeilijkheden in zijn familie te duchten heeft. Het is wenschelijk, van dergelijke daden van „boedeltoescheiding" — zooals professor van Vollenhoven die

genoemd heeft — een schriftelijk stuk, een bewijsstuk, op te maken. Vooral indien de aanstaande erfgenamen adoptiefkinderen zijn moet men rekening houden met eventueele zwakheid van het geheugen in den familiekring, welke, de adoptie vergeten zijnde, eventueel na den dood der adoptanten zou overgaan tot het *moetoes djoerai* en verdeeling der goederen.

Schuldenrecht.

Het schuldenrecht van Semendo Darat vertoont in het algemeen weinig afwijking van de vormen en regelen, die elders gelden. In de practijk der overeenkomsten ziet men dezelfde neiging tot ingewikkeldheid, die voortkomt uit de behoefte, het renteverbod der Mohammedaansche wet te ontduiken.

Naast verpanding van roerend goed, is in Semendo ook verpanding van onroerend goed welbekend. Men verpandt gaarne sawahs en huizen. Overbodig is het, er aan te herinneren, dat de schoonzoon (stamhoudster) die de *toenggoe-toebang*-goederen beheert, niet bevoegd is daarover te beschikken, en derhalve *harta toenggoe toebang* niet in pand gegeven of op andere wijze tot zekerheidsstelling voor een aangegane schuld of verplichting verbonden mogen worden, tenzij daaromtrent in den kring der Semendo'sche familie de noodige overeenstemming is bereikt. Een veel voorkomende figuur is ook hier de verpanding met onderliggende deelbouwovereenkomst: de pandgever blijft — het pand is een sawah of tuin — de bewerker van den verpanden grond in deelbouw met den pandnemer. Men kent zoowel verpanding zonder lossingstermijn, waarbij de inlossing dus ten allen tijde kan geschieden, zoolang de pandgevers slechts in staat zijn, hun meerder recht te bewijzen, als verpanding met een termijn van inlossing.

Er zijn ook de noodige vormen van zekerheidsstelling, waarbij het tot zekerheid van een vordering gegeven goed in handen van den schuldenaar blijft. Voornamelijk vindt men deze vorm bij zekerheidsstelling van huizen, in mindere mate voor gronden.

Het geval van zekerheidsstelling-zonder-meer, *menanggoengkan* of *memborohkan* noemt men het, behelst, dat een

zeker goed verklaard wordt te zullen dienen tot verhaalobject voor den schuldeischer, wiens vordering niet betaald wordt. Deze figuur, waarbij het tot zekerheid dienende goed niet in handen wordt gegeven van den schuldeischer, doch rustig in de feitelijke macht van den eigenaar-schuldenaar of derde blijft, is zeer geliefd. De schuldeischer heeft het recht om, in geval de schuld niet in der minne betaald wordt, na een zekeren termijn het goed op te vorderen, dan wel bij den rechter een vonnis tot openbaren verkoop van het goed uit te lokken. Toch is dit recht van den schuldeischer slechts een recht van voorkeur, d.w.z. zijn recht blijft ingeval het verbonden goed niet voldoende opbrengt, niet daartoe beperkt. Hij kan trachten het onbetaald gebleven gedeelte van zijn vordering op andere goederen te verhalen, waartoe hij rechterlijke tusschenkomst noodig heeft. Anderzijds is hij gehouden, in de eerste plaats het eenmaal voor zijn vordering verbonden goed dan wel de opbrengst daarvan, te aanvaarden. Zijn recht van voorkeur waarborgt hem dus, dat het als *tanggoengan* gegeven goed nimmer mede zal kunnen worden aangewend om andere schulden van den eigenaar te vereffenen.

Veelal volgt men in zoo'n geval een slinkschen weg om, ondanks het verbod der Mohammedaansche wet, toch eenige rente te verkrijgen: b.v. door een „vrijwillige" gift van den geldleener, die een deel van de geleende som bij wijze van geschenk direct aan den geldschieter afstaat, terwijl hij, onafhankelijk van het „geschenk", op zich neemt de geheele geleende som binnen een bepaalden tijd terug te betalen.

In dit verband moet ook genoemd worden de verkoop met recht van wederinkoop, een veelvuldig beoefende vorm van geldleening met zekerheidsstelling, waarbij het verbonden goed meestal een huis is. De geldnemer, die het huis bezit, verkoopt dit aan den geldschieter, die den prijs direct betaalt, waarbij de geldnemer zich het recht voorbehoudt, het huis binnen een zekeren tijd, voor een hoogeren prijs evenwel, terug te nemen.

Meestal staat de koopprijs van het huis niet in juiste verhouding tot de werkelijke waarde daarvan. Intusschen

blijft de woning in handen van den schuldenaar. Men kan echter de rente nog op andere wijze vinden, nl. door geen onderscheid in prijs te maken bij verkoop en wederverkoop, maar de transactie af te ronden met een huurovereenkomst: de verkooper-geldleener huurt het „verkochte" goed voor een som, niet afhankelijk van een bepaalde „huurwaarde" — een onbekend begrip in de dorpen — doch in verband met de grootte van het geleende bedrag.

In het schuldenrecht is de invloed van den Islam duidelijk merkbaar.

Recht op grond en water.

Ook in Semendo Darat geldt de regel, dat het volledigste recht op den grond, hetwelk het inheemsche stelsel kent, wordt verkregen door ontginning, en in stand blijft door de verzorging van dien grond, althans door teekenen van rechtsuitoefening, bijvoorbeeld onderhoud der beplantingen De ontginner bezit den grond; derden kunnen dit inlandsch bezitsrecht verwerven, indien de ontginner-eerste bezitter zijn rechten aan hen overdraagt.

In het Semendo'sche land maakt men echter onderscheid tusschen tweeërlei soort ontginning, nl. ontginning zonder bevloeiing of bevloeibaarmaking, en ontginning in den zin van bevloeien of bevloeibaarmaken. Er is verschillend rechtsgevolg.

In het eerste geval vestigt men zijn recht, het Inlandsch bezitsrecht, op een stuk grond, waarop te voren geen rechten gerust hebben, of waarop althans geen rechten meer blijken te rusten, door op dien grond, na de noodige voorbereidende werkzaamheden, een koffie-, of rubber- of anderen aanplant aan te leggen. De aard van den aanplant beslist soms over den duur van het recht en zijn omvang. Anders dan de rubber, zal b.v. de koffie — zonder schaduwboomen — na eenige jaren waardeloos worden; de eigenaar laat zijn gewas dan verder door wilden houtopslag of alang-alang overwoekeren.

Zijn bezitsrecht verbleekt tot een voorkeurrecht op den grond, waarop hij gaarne een *tanda*, teeken, achterlaat, in den vorm van b.v. eenige vruchtboomen, die hij blijft

„verzorgen", om zijn voorkeurrecht niet aan de vergetelheid prijs te geven. Dit voorkeurrecht houdt in, dat anderen den grond zonder zijn toestemming of die zijner erfgenamen niet mogen herontginnen, terwijl hij zelve, zonder kennisgeving aan het adatgezag — anders bij eerste ontginning noodig — ten allen tijde weer tot bewerking daarvan mag overgaan.

Dit recht van den eersten ontginner-zonder-water is echter ondergeschikt aan dat van den ontginner-met-water, degene, die den grond weet te bevloeien of bevloeibaar te maken.

Alwie in het Semendo'sche met voorkennis van het adatgezag een waterleiding [1]) weet aan te leggen — er zijn er in het hoogland, die tien of meer kilometers lang zijn — verkrijgt het bezitsrecht op den grond, die met het water uit die leiding bevloeid kan worden. Het is een recht van hooger orde dan het inlandsch bezitsrecht of voorkeurrecht op onbevloeide gronden. Want de bezitter van den tuin of het perceel is gehouden, tegen redelijke vergoeding van de op den grond voorkomende beplantingen, dien grond te verlaten, zoodra de sawahaanleg in engeren zin door de bezitters der leiding ter hand genomen wordt.

Woonerven en woningen zullen echter daarvan uitgezonderd blijven, ook al zouden die vrijwel geheel door de sawahdammetjes ingesloten worden.

Gewoonlijk is de aanleg van een bevloeiïngsleiding een werk, waaraan verscheidene personen deelnemen. Het is een soort handeling voor gemeene rekening. De arbeid staat onder leiding van één persoon, dien men *kepala siring* noemt. Hij heeft zijn leiderschap te danken aan het feit, dat van hem het iniatief is uitgegaan, dan wel aan zijn vooraanstaande positie in den kring zijner genooten.

De aanleg van de bevloeiïngsleiding geeft dus het volledige recht tot toeëigening van de daardoor bevloeibaar geworden gronden. Dienovereenkomstig hebben de bezitters van de leiding, wanneer deze voltooid is, de bevoegdheid den bevloeibaren grond onder elkander te verdeelen, waarbij de *kepala siring* aanspraak maakt op een extra-deel dat hij

---

[1]) *siring* genoemd.

zelf van te voren uitkiest. Zij kunnen iederen derde beletten op het bevloeibare terrein tuinen of iets anders aan te leggen, zonder zelf aan eenigen termijn gebonden te zijn bij de omzetting van hun *leboehan* in sawah-land. Zij zijn dus door de bevloeibaarmaking van den grond bezitters geworden.

De aanleg van de bevloeiïngsleiding verschaft den aanleggers, behalve het bezit der te bevloeien gronden, tevens het uitsluitend recht op het water, dat door de leiding stroomt. Hieruit komt vanzelf voort deze andere regel, dat het verboden is, een leiding te maken, welke gevoed wordt uit dezelfde bron of waterloop, die ook een hoogergelegen, dat wil zeggen bovenstrooms beginnende, oudere leiding van water voorziet, — tenzij de bezitters van laatstgenoemde leiding daardoor geen vermindering van watertoevoer krijgen. Evenzoo heeft niemand het recht een molenrad in de leiding te plaatsen — voor een zoogenaamde *kintjir*, een rijstpelinrichting, ook wel *lesoeng air* genoemd — zonder toestemming der leidingbezitters.

Onderling hulpbetoon.

Tenslotte nog eenige gegevens over het onderling hulpbetoon in Semendo. De plicht tot onderling hulpbetoon en het recht daarvan te genieten, is in de dorpsgemeente een instelling, waarvan de regelen door den drang der publieke opinie worden nagekomen. Zoo hier als elders kent men twee soorten van onderling hulpbetoon, hoewel men daarvoor slechts één benaming n.l. *berbie* heeft.

In de eerste plaats kent men het onderling hulpbetoon tusschen familieleden, speciaal ten behoeve van jonggehuwden, de *pertolongan boenting*. Wanneer de pasgetrouwde echtgenooten voor het eerst hun sawah bewerken, komen de wederzijdsche familieleden hen een dag helpen. De jonggehuwden zijn verplicht hun helpende verwanten op dien dag drie maaltijden voor te zetten, en tenslotte, wanneer zij huiswaarts keeren, aan elk hunner een pakje rijst met koek [1]) mede te geven. Dit geschenk heet *laloean boenting*.

[1]) *apam*.

Op dezelfde wijze geniet het jonge paar den noodigen bijstand bij zijn eersten oogst. De vrouwelijke familieleden geven hun eenige droogmatten [1]) en ziftmatten [2]) als geschenk, benevens groente, klappers, rijst en een paar kippen. De jonge echtelieden behooren weer te zorgen voor de noodige maaltijden. De jonge vrouw behoort bovendien, na den oogst, ten huize van haar schoonvader een huldegift te brengen en wel in een plechtig bezoek, vergezeld van haar moeder, grootmoeder en enkele andere vrouwen der familie. Het overbrengen van deze gaven heet *mengantar beras boenting*. Deze bestaan gewoonlijk uit twee blikken ongekookte rijst, een mand met *lemang* [3]), een pot gekookte rijst en een aarden schotel [4]) met *goelai* [5]). Deze spijzen en de in blikken gebrachte rijst vormen den grondslag voor een heilmaal, door de schoonouders gegeven met de *apit-apit djoerai* van hun familie (*makan beras boenting*).

De tweede soort van onderling hulpbetoon betreft die tusschen dorpsgenooten, die van verschillende families zijn en wier onderlinge hulp niet voortkomt uit verhoudingen, door aanhuwelijking ontstaan. In het algemeen wordt dit hulpbetoon verleend in gevallen, waarin ook familiegenooten elkander helpen, zooals bij sawahbeplanting en oogst, bij het bouwen van een huis, bij aanleg van een sawah of ladang op zwaren boschgrond.

Wie voor arbeid staat, waarbij de eigen krachten, met of zonder die van de familiegenooten, niet toereikend zijn, zorgt voor het bijeenbrengen van een goede hoeveelheid spijzen. Hij stelt in overleg met familiegenooten den dag vast, waarop hem het hulpbetoon gelegen komt en noodigt zoovelen hij kan, uit om op te komen. Op den bekenden dag wordt de arbeid met een maaltijd begonnen, midden op den dag volgt weer een maal. Het werk wordt ook weer met een eetpartij beëindigd. Het onderling hulpbetoon duurt steeds niet langer dan één dag, wanneer het verleend wordt door doesoen-genooten die geen familie zijn van dengene die de hulp krijgt.

---

[1]) *niroe*. [2]) *adas*. [3]) in bamboe gekookte rijst. [4]) *perioek*. [5]) gerecht van rijst en visch.

BOEKBESPREKING

RUDOLF OTTO, *Die Urgestalt der Bhagavad-gitā.* Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 176, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1934. m. 1.50.

De bekende auteur geeft in dit boekje in beknopten en zeer leesbaren vorm, „gemeinverständlich", d.w.z. zonder lange citaten in het Sanskrit (beoordeeling valt evenwel buiten de bevoegdheid van het „groote publiek"), zijn inzicht weer in het probleem dat voor hem reeds zoo velen heeft bezig gehouden, dat van de kern, waaruit de Bhagavadgītā zal zijn ontstaan.

Aanknoopend bij de situatie, zooals deze in het onmiddellijk aan de Gītā voorafgaande deel van het epos gegeven is, betoogt Otto, dat, zoo iets, dan het 11e kapittel en wel de verzen 32—34 en datgene, wat noodzakelijkerwijze als voorbereiding voor deze „zeer bijzondere verzen" dient, „situationsgemäsz" is (p. 8.). De woorden in hoofdstuk 2, waarmee Kṛṣṇa een beroep doet op Arjuna's gevoelens als ridder, zijn slechts inleiding. In werkelijkheid komt Kṛṣṇa's betoog hier op neer: de strijd is geen menschenwerk, de menschen zijn slechts werktuigen, slechts de wil Gods regeert. Terstond aan 11, 32—34 voorbereidend zijn dan de verzen 10, 1—8, waarop klaarblijkelijk de theophanie van hoofdstuk 11 zonder meer aansluit; vgl. 10,1, waar Īśvara zegt: „hoor nu mijn meest verheven woord", hooger dus dan de woorden van hoofdstuk 2, een verbindend en tevens het hoogtepunt inleidend vers. De volgende woorden van Īśvara zijn kort; dit kan, omdat hij slechts zegt, wat in de gegeven situatie noodig is; op 10,8 „in mij heeft alles z'n oorsprong", komt het aan. Uit 11, 1—3 blijkt, dat aan 2,37 terstond heeft aangesloten 10, 1—8, en hieraan zonder meer 't 11e hoofdstuk. Al wat ertusschen staat wordt door Arjuna's woorden (11, 1—3) als latere invoeging veroordeeld. Na 11, 51 moeten terstond hebben gevolgd 18, 58—61 en 18, 72—73, waar-

in de God de eenvoudige„ conclusie trekt uit de openbaring (p. 16). „Lasz dein „Sorgen"; kämpfe, in der Erkenntnis, dasz du nicht dein Menschenwerk eigenmächtig zu betreiben hast, sondern mein Werk, als mein Werkzeug" (p. 17). Dat is, wat de Ur-Gītā, vertegenwoordigd in hoofdstuk 1; 2, 1—13, 20, 22, 29—37; 10, 1—8; 11, 1—51; 18, 58—61, 66, 72—73 (latere verandering door redacteuren is mogelijk te achten, p. 21), — volgens den schrijver — wilde zeggen.

Behalve een speciaal hoofdstukje, dat toelichting geeft tot Bhg. 10, 1—8, wijdt de auteur een achttal bladzijden aan een der volgens hem geïnterpoleerde tractaten, nl. 11, 52—12, 20, dat hij niet zonder indruk te maken interpreteert als een zuiver prapatti-bhakti-tractaat. Nader onderzoek van de andere geïnterpoleerde gedeelten belooft hij (p. 29) later te zullen geven; op p. 44 vlgg. volgt evenwel een lijstje van deze stukken: behalve het genoemde: hoofdstukken 14 en 15 (sa-sāṅkhya-bhakti, d. w. z. „bhakti-theologie mit Indienstnahme der Seelen-lehre des Sānkhya"); 16, 17 en 18, 1—57 (verschillende bestanddeelen); 13 (sa-īśvara-sāṅkhya); 5 („Sānkhya und Yoga gehören zusammen"); 6—9 (typischer saīśvara-yoga, e. a., met invoeging van glossen); 2, 38—4, 24 (untypischer sa-īśvara-yoga); 10, 13—42 (Der Gott das optimum in omnibus).

Otto's betoog is ten zeerste lezenswaard, ook voor hem die met minder stelligheid over de „Urgestalt" van teksten als deze iets zou durven concludeeren en dan nog liever het probleem op breedere wijze zou willen aanvatten. Een discussie over opvattingen van anderen (zie bv. het korte overzicht bij Garbe, *Die Bhagavadgītā*², pp. 3 vlgg., met noot op p. 3) is in dit populaire geschrift wel niet geheel achterwege gebleven, doch over de velerlei argumenten die ten gunste van andere opvattingen zouden pleiten krijgt de lezer, die slechts dit geschrift zou lezen, onvoldoende inlichting. Wat de auteur in dit geval onder Urgestalt verstaat, wordt ons, wanneer we verschillende passages uit z'n werkje vergelijken, duidelijk: het door een waarachtig episch dichter gedicht, geheel in de situatie passend onderdeel van het groote epos, geen „Lehr- oder Schulschrift". Voor dezen dichter was Kṛṣṇa dan reeds God, Īśvara. Voor de mogelijkheid van deze opvatting zijn inderdaad argumenten aan te voeren. Voor een andere zienswijze, nl. dat de kern van de Bhagavadgītā een „heldenverhaal" is geweest, waarin Kṛṣṇa een menschelijk held, evenzeer (vgl.

Jacobi, Z.D.M.G. 72, 323 vlgg.). En ook voor een derde mogelijkheid, dat de „Urgītā" niet door een aanhanger van één zuiver godsdienstig-wijsgeerig systeem is gedicht, doch door iemand, die onder invloed van verschillende stroomingen stond, dat dus reeds de kern syncretistisch was (Oldenberg, Nachr. Göttingen, 1919 321 vlgg.). Tenslotte is alles wat in verband staat met 't „oer-Mahābhārata" vooralsnog in hooge mate onzeker.

Enkele opmerkingen over een paar passages zou ik hier willen doen volgen. Eenigszins vreemd doet mij aan, dat Otto niet spreekt over de verzen 2, 7-8 in verband met 2, 4-6; 9, tusschen welke groepen toch een zekere tegenspraak valt te constateeren (zie reeds Jacobi, t. a. p.). — Op p. 23 wordt gesproken over de „Urvorstellung von der Zauberkraft brahman", een interpretatie van brahman die men zeer vaak vindt. Met alle erkenning voor de groote verdiensten van de ethnologische richting in de beoefening van de oude Indische „godsdienstige voorstellingen", kan men zich afvragen of deze opvatting als Zauberkraft niet al te stellig is geponeerd. — Op p. 28 had bij 't citeeren van Bhg. 11, 43 met 't woord *guru* met een enkel woord naar de commentaren verwezen moeten worden. Heeft de auteur hier niet te veel uit deze plaats willen halen? — Blz. 36, boven, met n. 1: „Die alle ihre (bisherigen) Werke auf mich hingeworfen habend ganz auf mich als Ziel gerichtet sind" als vertaling van 12, 6: ye tu sarvāṇi karmāṇi mayi saṃnyasya matparāḥ. De uitdrukking: „hingeworfen" bevreemdt me, evenals de noot, waarin: de God is hier waarschijnlijk „als pavitram, als ein Sühne- und Zerstörungsmittel für die bindende Fatalität, die jedes Werk an sich hat" gedacht. Een nauwkeurig, uitvoerig semantisch onderzoek van *ni-asyati* en *samni-asyati* zou noodig zijn om de „geur" van de uitdrukking zoo precies mogelijk te leeren kennen. Vooralsnog lijkt mij evenwel 't beste met het Pet. Wdb. te denken aan de bekende beteekenis van deze werkwoorden: „deponeeren, toevertrouwen aan". Dus: „hij die (het resultaat van) zijn werken, karma, goed of kwaad, toevertrouwt aan God".

Een vergissing of verschrijving (bldz. 24, 25): de theophanie tijdens het bezoek van Kṛṣṇa aan de tegenstanders in den strijd staat Mbh. 5, 131, niet in het zesde boek. — Waarom tenslotte (p. 13) aan 't eind van een regel: *vis-hāda (viṣāda)* afgebroken?

Utrecht. J. GONDA.

J. R. van Blom, *Tjaṇḍi Sadjiwan*, Leiden 1935.

De Tjaṇḍi Sadjiwan, een buddhistisch heiligdom van middelbare grootte, gelegen ongeveer driekwart kilometer ten Zuid-Oosten van de districtshoofdplaats Prambanan, heeft tot dusver slechts incidenteel de aandacht van oudheidkundigen getrokken. Na Mackenzie, die er het eerst, in 1812, eene beschrijving van gaf, zijn er besprekingen, o.a. door IJzerman, Brandes, Van Erp, en Krom aan gewijd en werden er een aantal foto's o.a. in de Oudheidkundige Rapporten van gepubliceerd, maar een samenvattend overzicht van wat de tand des tijds van het monument gespaard heeft ontbrak tot dusverre. In deze leemte is thans door de verschijning van Van Bloms degelijke en smaakvol uitgegeven proefschrift voorzien. In een zestal hoofdstukken behandelt hij achtereenvolgens de Sadjiwan-Kalongan groep als archaeologisch geheel, de architectuur, de bouwtechniek, de vormgeving en versiering, de fabelreliefs en den eeredienst, waarop een 50-tal foto's en een 8-tal bouwkundige teekeningen het beeld dat de lezer zich van het bouwwerk heeft kunnen vormen voltooien. Hoewel de tekst in hoofdzaak van beschrijvenden aard is en nergens ver in de diepte afdaalt — waartoe trouwens het eenvoudige karakter van bouwvorm en versiering geen bijzondere aanleiding gaf — moet waardeering worden uitgesproken voor de klare en overzichtelijke wijze waarop het materiaal is gerangschikt, de nauwkeurigheid waarmede de waarnemingen zijn geschied en verantwoord, de voorzichtigheid, die in het maken van vergelijkingen en het trekken van conclusies is betracht. Dat die conclusies veelal van negatieven aard zijn, ligt niet aan den schrijver maar moet worden toegeschreven aan de groote lacunes die in het materiaal zelf aanwezig zijn. Wat er van de tjaṇḍi Sadjiwan over is bepaalt zich tot een basement met naar het Westen gerichten voorsprong, die uitloopt op een wederom uitspringende trap, waarvan de vleugels van beeldhouwwerk zijn voorzien evenals het soubasement, waarop een 18 tal fabels zijn afgebeeld. Op den voorsprong staat nog de onderbouw van een losstaande poort; daarachter verheft zich het verdere gebouw, van welks zijkanten vrijwel alleen het onderste lijstwerk op zijn plaats is; hierboven is de tempel tot halverwege het gewelf van de cella ingestort. Van

de beelden, die vroeger op den troonzetel en in de nissen van de cella waren opgesteld zijn slechts een Amitābha-, een Padmapaṇi- en een Mañjuçrī-beeld gespaard gebleven. De tjaṇḍi Kalongan, die nog door IJzerman werd beschreven als een 80 M ten Zuiden van de tjaṇḍi Sadjiwan gelegen heiligdom, bestaande uit twee tempeltjes, die behalve aan den voorkant door ronde lotuskussens omgeven waren, is sindsdien nagenoeg geheel verdwenen. Van de resultaten van Van Bloms onderzoek vermelden wij als een van de voornaamste, dat het vierkante grondplan van den tempel uit 36 kwadraten blijkt te bestaan, waarvan de 4 binnenste samenvallen met de cella-vloer, de volgende krans van kwadraten met den tempelmuur zonder de uitsprongen en de benedenprofileering terwijl in de buitenste rij de twee zooeven genoemde onderdeelen en de omgang gelegen zijn. De plaats der uitsprongen wordt bepaald door een sectorverdeeling in 12 gelijke hoeken van 30°, waarvan er telkens twee den uitsprong, en één den waren hoek omspant. Verdere eigenaardigheden van het monument, waarop de Schr. de aandacht gevestigd heeft, zijn de rijke hoekversiering van den cella-ingang met de prachtig gebeeldhouwde, ongewone voorstelling van gaṇa's op leeuwen en olifanten (pl. 10 en 12), de fraaie bovendorpel met voorstelling van de godin Çri tusschen olifanten (pl. 11), de Kāla-kop van den voorpost welke de op Midden-Java uiterst zeldzame onderkaak vertoont (pl. 13). De fabel-afbeeldingen aan het soubasement konden op een viertal na alle verklaard worden; de Pañcatantra-verhalen zijn er in de meerderheid, daarna komen de Pāli-jātaka's en de Tantri-verhalen; een tabel op p. 102 geeft hiervan een duidelijk overzicht. Het beeldhouwwerk op de trapvleugels, waaraan Van Erp in Dl. LIII van dit Tijdschrift een bespreking wijdde, die door Krom op eenige punten kon worden aangevuld (Inleiding II p. 20), blijft een harde noot om te kraken. Dat de voorstellingen op Waruṇa betrekking zouden hebben zooals Schr. aanneemt, dunkt mij in verband met de onbeduidende rol die de oceaangod in de Hindoe-Javaansche kunst vervult, niet waarschijnlijk. M. i. zal men dichter bij de waarheid komen door, met Krom, van de veel voorkomende combinatie van de wenschboomen met juweelenpotten en de Yakṣa's als schatbewaarders uit te gaan (ook op den trapvleugel van de tj. Merak komt deze combinatie voor) en

de beide tafereelen als illustraties van bepaalde episodes uit een onbekend verhaal, dat zich in het rijk van den rijdomsgod afspeelt, op te vatten. De trapvleugels van de tjaṇḍi Sadjiwan zouden dan in dezelfde verhouding tot het heiligdom komen te staan als het portaal van de tjaṇḍi Mendoet tot het hoofdgebouw of als de tjaṇḍi Pawon tot de Boroboeḍoer. De dateering van Sadjiwan is zeer onzeker evenals trouwens van alle Midden-Javaansche monumenten, een hoogst enkele uitgezonderd. Het argument dat de Schr. aan het voorkomen van een binnenvulling uit mergelsteen ontleent om een lateren stichtingstijd aannemelijk te maken, ware m.i. beter achterwege gelaten, waar hij zelf opmerkt dat ook de tj. Kalasan tot de mergelsteen-monumenten gerekend moet worden en het vaststaat dat dit een van de oudste Çailendra-stichtingen is. Intusschen zijn er andere aanwijzingen, gelegen in de bouwtechniek en den stijl, welke overeenkomst met Plaosan, in mindere mate ook met Lara Djonggrang en Boebrah, vertoonen en die het ons met den schrijver waarschijnlijk doen achten dat Sadjiwan in de latere Çailendra-periode moet worden gesteld.

Het is te hopen, dat dr. Van Blom na zijn veelbelovend debuut op oudheidkundig gebied den tijd en de gelegenheid zal vinden zijn studies in dezelfde richting voort te zetten en hiervan in dit Tijdschrift of elders door bijdragen en mededeelingen te doen blijken.

F. D. K. B.

Repertorium op de literatuur betreffende de Nederlandsche koloniën voor zoover zij verspreid is in tijdschriften, periodieken, serie- en mengelwerken. Achtste vervolg (1931-1932) met naamregister door D. SEPP. 's-Gravenhage 1934. XX en 189 blz. *f* 6.40.

Het repertorium is een onmisbaar hulpmiddel ter orienteering in de literatuur over Nederlandsch-Indië. Daarom is het toe te juichen dat de uitgave, na langdurige onderbreking, thans voortgezet wordt. Heel vlot schijnt het nog niet te gaan, want het in het voorbericht aangekondigde 7de vervolg (1926-1930), dat in den loop van 1934 zou verschijnen, is er nog niet. Behalve een

groot gemak levert een werk als dit ook een groot gevaar op. Men vertrouwt zoo licht, dat er alles in staat, en de, lang niet altijd onbelangrijke, bijdragen die er niet in zijn opgenomen dreigen in het vergeetboek te raken. Bij inzage van de lijst van bewerkte periodieken bemerkt men al spoedig, dat met het toenemende belang van hier te lande verschijnende publicaties, zoowel in het Nederlandsch als in de Indonesische talen, niet voldoende rekening gehouden is. Met deze beperking blijft het echter een nuttig werk. De verschijning om de twee jaar, of wellicht zelfs jaarlijks, is een verbetering, mits het register cumulatief gemaakt wordt.

P. V.

KARL HELBIG, *Tuan Gila. Ein „verrückter Herr" wandert am Äquator.* Leipzig 1934. (= Reisen und Abenteuer Bd. 54). 159 S. RM 2.50.

De Hamburgsche geograaf Helbig heeft een boeiend populair boekje geschreven over zijn tochten (grootendeels voetreizen) door Toba, Habinsaran, Mandailing en Padang Lawas. Enkele „sterke verhalen" en populaire dwalingen als: eine Übersetzung des Korans in andere Sprachen gibt es nicht, en de verwarring van sĕmbahjang met gebed, waardoor de reiziger zich zelfs tot dwaze vragen aan een Moeslim in Sipirok liet verleiden, storen het onderhoudende relaas niet te zeer. Behalve eenige artikeltjes in de geïllustreerde weekbladen heeft de heer Helbig ook reeds enkele wetenschappelijke resultaten van zijn reis gepubliceerd, o.a. een opstel over de taal der Loeboe's in Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen Bd. 24. De kennis van dit typische grenstaaltje wordt hierin vooral phonetisch en lexicografisch een stuk vooruitgebracht; de opgeteekende zinnetjes zijn echter door de brabbeltaal beinvloed. Het is zeer te betreuren, dat de schrijver in begrijpelijke trots over het goede werk dat hij in korten tijd (omstreeks drie weken) bij de Loeboe's verricht heeft, heeft gemeend zijn eigen verdienste te moeten releveeren door het werk van zijn voorgangers te verkleinen. Ten opzichte van Van Ophuysen's artikel in deel 29 van dit tijdschrift stellig ten onrechte: uit Helbig's gegevens blijkt duidelijk dat Van Ophuysen over het algemeen goed gehoord heeft; zijn zinnen zijn grammaticaal voor een groot deel beter dan die van

Helbig, en ook zijn etymologieën verdienen soms de voorkeur. Zoo geeft Helbig van het Loeboesche woord *takan*, iets tot iemand zeggen (eventueel kan wat men zegt ook een vraag inhouden) de zonderlinge etymologie: Oud-Jav. *takwan*. Ongetwijfeld had Van Ophuysen het bij het rechte eind, toen hij dit *takan* verklaarde als een secundaire stam afgeleid uit *mangatakan* = Mal. *mĕngatakan* (van *kata*), waarin *manga-* als het Bataksche prefix werd gevoeld. Doch dit zijn slechts kleine aanmerkingen. Met belangstelling zien wij schrijvers verdere publicatie van het verzamelde materiaal tegemoet.

P. V.

H. W. PONDER, *Java Pageant*. A description of one of the world's richest, most beautiful, yet little known islands of the world ... London [1934]. 305 pag. 18s.

De pompeuse ondertitel en de reclame die voor dit boek gemaakt is doen heel wat verwachten ... of het ergste vreezen. De waarheid ligt in het midden, of iets meer naar de laatste kant. Het best wordt de inhoud van het heele boek misschien gekarakteriseerd door de titel van hoofdstuk 26: Some Matters of no Importance. Behalve eenige onjuistheden, vooral in het historische gedeelte, is vooral de toon van nederbuigende vriendelijkheid, waarin het werk geschreven is, hinderlijk. Wij hopen voor H. W. Ponder, F. R. G. S., dat de recensenten die van de*n* schrij*ver* van dit boek spreken, het mis hebben; aan Mrs. Ponder kunnen wij gemakkelijker vergeven, wat wij Mr. Ponder euvel zouden duiden.

P. V.

G. E. P. COLLINS, *Twin flower*. A story of Bali. London 1934. 301 pag. 8s. 6d.

Een Engelschman in Singapore heeft vacantie, en besteedt die op een ongewone wijze. Hij vaart met een Boegineesche prauw naar Bali, landt daar bij een gastvrije en Balisch-encyclopaedisch gevormde Ratoe en bekijkt en bepraat met hem het eiland, zijn bevolking en haar gewoonten. Daarbij blijkt niet alleen de Ratoe

uitnemend op de hoogte van alles wat des Baliërs is, tot zelfs in de voor-Hindoesche tijd toe, maar ook de heer Garland etaleert een benijdenswaardige hoeveelheid parate kennis, vooral van Frazer's Golden Bough. Het resultaat doet eenigszins aan Robinson Crusoë's gesprekken met Vrijdag over den Christelijken godsdienst denken: het is even onnatuurlijk, maar minder vervelend. Tot slot krijgen we nog een echte Robinsonade op een onbewoond eilandje in Straat Lombok, doch geenszins in ascetische eenzaamheid. Het boek is beter geschreven dan de meeste Indische romans, en men kan er op den koop toe nog aardig wat uit leeren over Bali en zijn bewoners.

P. V.

Enzyklopaedie des Islām. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker, im Verein mit hervorragenden Orientalisten herausgegeben von M. TH. HOUTSMA, A. J. WENSINCK, W. HEFFENING, H. A. R. GIBB und E. LÉVI-PROVENÇAL. Ergänzungsband. Lief. 1 (Ab—Djughrāfiyā) Leiden-Leipzig 1934. 64 S. *f* 3.—.

Nog vóór de vier deelen van de Enzyklopaedie des Islām geheel voltooid zijn (aan deel III ontbreekt nog een klein stuk) begint een aanvullingsdeel te verschijnen. Het bevat deels aanvullingen op reeds in de encyclopaedie opgenomen artikelen, deels worden geheel nieuwe onderwerpen behandeld. Deze aanvulling was zeker niet overbodig, en wij mogen redactie en uitgevers dankbaar zijn, dat ze met zulk een voortvarendheid ter hand genomen is. Uit den inhoud van de 1ste aflevering noemen wij: Macdonald's samenvatting van zijn onderzoekingen over den oorsprong van de 1001 Nacht (Alf Laila wa-Laila), die op dit probleem een geheel ander licht werpen dan het artikel van Oestrup in het eerste deel; een artikel over nieuw-Arabische literatuur (onder het hoofd Arabien, hoewel de behandelde schrijvers Egyptenaren, Syriërs enz. zijn) door Ign. Kratschkowsky, en het begin van een artikel over de moeslimsche geographische literatuur (Djughrāfiyā).

P. V.

BHUPAL SINGH, *A survey of Anglo-Indian fiction.* London 1934. 344 pag. 12s. 6d.

Een Indiër schrijft over wat Engelschen over Indië geschreven hebben. In lange, tamelijk eenvormige reeks, trekken de Indische romans van anderhalve eeuw bij het lezen van dit boek aan ons voorbij. Op den duur vrij eentonig, maar telkens weet de schrijver toch weer door een rake karakteristiek, een gelukkig citaat of een verrassende opmerking de aandacht te verlevendigen. Zijn literaire waardeering is wellicht wat traditioneel maar dit wordt geheel vergoed door de, ook door den schrijver op den voorgrond gestelde, beoordeeling der werken als beschrijving van het Indische leven. Kipling, als literair genie bewonderd, komt er in dit opzicht niet goed af. Forster's „A passage to India" is: an oasis in the desert of Anglo-Indian fiction.

P. V.

W. R. HALLIDAY, *Indo-European Folk-tales and Greek Legend.* Cambridge 1933. 158 pag. 7s. 6d.

Ook voor den Archipel van belang is in dit boek vooral het tweede hoofdstuk, dat een overzicht geeft van het probleem van de onderlinge samenhang en de verbreiding der volksverhalen van de oude wereld. Ongelukkig gekozen is de aanduiding Indo-European, want het verspreidingsgebied dezer verhalen is grootre dan het Indogermaansche taalgebied, en niet álle on-Indogermaansche versies zijn droevige verhaspelingen, zooals de schrijver schijnt te meenen. Overigens getuigt zijn uiteenzetting van een critisch en bezadigd oordeel. Het zoeken van allerlei geheime bedoelingen in volksverhalen verwerpt hij als onvruchtbaar. De verklaring van eenige zeer oude overeenkomsten tusschen Grieksche en Indische verhalen zoekt hij aarzelend in een gemeenschappelijke Voor-Aziatische bron. Het laatste en grootste gedeelte van het boek behandelt de Grieksche legenden, met als voorbeelden een reconstructie van de geschiedenis van twee legenden (Procne en Philomela, Perseus) en een fabel.

P. V.

R. HAAKSMA. *Inleiding tot de studie der vervoegde vormen in de Indonesische talen.* Diss. Leiden, 1933.

Het werkstuk waarmee de heer Haaksma zich den Leidschen doctorshoed heeft verworven mag aanspraak maken op onze volle belangstelling. Een zuiver-linguistische dissertatie (zelfs het linguisten-jargon ontbreekt niet) waarin meer dan 50 talen de revue passeeren en tal van andere ter vergelijking worden aangehaald — het is stellig geen alledaagsch verschijnsel, en zeker niet op het terrein van het Austronesisch. In de extensie van de behandelde stof spreekt zich een juist beginsel uit, dat ook in geformuleerden vorm terug is te vinden in de derde stelling, dit nl. dat, wie taalvergelijkend werk wil leveren, zich niet mag beperken tot een zeker aantal talen, maar het geheele terrein moet overzien. Om aan dit beginsel getrouw te blijven heeft de Schrijver geen moeite gespaard, en de werkkracht, het enthousiasme en het combinatievermogen waarvan hij blijk heeft gegeven, en waaraan wij verschillende belangrijke resultaten danken, verdienen evenveel lof als bewondering. Dr. Haaksma is er in geslaagd een boek te leveren dat slechts weinigen uit de hand zullen leggen zonder er niet alleen een belangrijke verrijking van hun kennis maar ook een wezenlijke, blijvende verandering van hun kijk op de Austronesische talen en haar problemen aan te danken. Dit is zeker geen geringe verdienste voor een dissertatie, en wanneer wij dan nog bedenken hoeveel kwesties de Schrijver in deze XVI + 180 pagina's heeft behandeld, en welk een inspanning het hem moet hebben gekost zich in elk der behandelde talen met al haar bijzondere klankregels enz. zóó in te leven dat hij critisch kon staan tegenover de opvattingen van hen die van de betrokken talen een speciale studie hebben gemaakt, dan kan men niet anders dan vergevensgezind zijn tegenover de gebreken die het boek vertoont en tegenover het, in de gegeven omstandigheden wel onvermijdelijke, feit dat de uitgebreidheid van het bestreken terrein, zooals beneden blijken zal, aan den diepgang der behandeling wel eenige afbreuk heeft gedaan [1]).

---

[1]) Inzake afkortingen en spelling sluit ik mij bij den Schrijver aan. De artikelen van Jonker worden aangeduid door de beginwoorden van

De keuze van het onderwerp moet gelukkig genoemd worden. Er bestond inderdaad behoefte aan een behandeling in onderling verband van de verschillende vormen der persoonlijke voornaamwoorden van het Austronesisch. Dat de auteur zijn monografie beperkt heeft tot de talen die vervoegde vormen bezitten, en daarvan nog weer tot die welke tot de Indonesische groep behooren, moet wijs beleid genoemd worden: de omvang van de te behandelen stof was ook zóó al groot genoeg. Alleen moet hierbij opgemerkt worden dat de Schrijver niet geheel volledig is geweest. Dat hij minder goed bekende talen weg heeft gelaten is te begrijpen, maar een taal als het Chamoro had toch niet mogen ontbreken. Wel is waar zegt de auteur op p. 136 dat de Micronesische talen een onderdeel der Melanesische groep zijn, doch dit geldt niet voor Chamoro en Palau, welke talen door Thalheimer (op wien hij zich beroept) dan ook uitdrukkelijk van de Melanesische gescheiden en bij de Indonesische gevoegd worden. Verder zou een behandeling van het door Scheerer beschreven Inibaloi of Nabaloi, door Lafeber (diss. p. 54) als een Philippijnsche taal met vervoegde vormen gesignaleerd, op haar plaats zijn geweest, terwijl ook de West-Toradjasche talen (speciaal het Parigisch) genoemd hadden kunnen worden, welker vervoegde vormen in menig opzicht interessant zijn, o. a. omdat zij in beteekenis tot het futurum beperkt zijn [1]), tegenover die met *ni-* en possessief suffix die voor het heden en het verleden dienen.

De boven gegeven omschrijving van den inhoud van het boek is juister dan die van den titel. Het eigenaardige feit doet zich nl. voor dat alleen het pronominale gedeelte van de vervoegde vormen behandeld wordt, terwijl het daarop volgende, verbale element buiten beschouwing blijft, zoodat we hier dus te doen hebben met een boek waarvan de titel niet in overeenstemming is met den inhoud. Wel zou men het woord „inleiding" in dezen zin kunnen opvatten dat na het hierin behandelde de eigenlijke studie der vervoegde vormen beginnen kan, maar ook dan zou

---

de titels, met BS wordt de Bare'e-Spraakkunst van Adriani, met MS de Klank- en Vormleer van het Morisch van schrijver dezes aangeduid. Voor de hamza gebruik ik het teeken ', voor de velare nasaal *ng*.

[1]) Tor. III, 98 (daar alleen van de vormen met *ra-* opgemerkt; zie echter p. 100).

de titel den inhoud niet dekken, omdat deze voor een groot deel uit de behandeling van onderwerpen bestaat die voor die studie zeer goed gemist kunnen worden. De discrepantie tusschen titel en inhoud is, dunkt mij, een gevolg van het feit dat de stof, althans voor een proefschrift, wel wat al te zwaar en omvangrijk is. Dit blijkt ook wel wanneer men de Inleiding vergelijkt met de Slotbeschouwing, want terwijl op p. XV als doel van het boek o.a. genoemd wordt de vervoegde vormen, in de talen waarin zij voorkomen, te doen kennen en hun gebruik vast te stellen, vindt men op p. 180 als zoodanig alleen vermeld het geven van een overzicht van hun verbreiding en van hun bouw in al zijn verscheidenheid, met weglating dus van de behandeling van het gebruik. Wat omtrent dit laatste bij de verschillende talen wordt opgemerkt is dan ook zeer onvolledig, soms onjuist en dikwijls misleidend, en had dan ook m.i. beter geheel weg kunnen blijven. Bij bijna geen enkele taal vindt men hieromtrent betrouwbare opgaven. Dat ook de „bouw in al zijn verscheidenheid" van deze vormen niet geacht kan worden behandeld te zijn is boven al opgemerkt, en kan b.v. hieruit blijken dat de z.g.n. „verbreede" vormen alleen bij het Bare'e, en daar nog zeer onvolledig, genoemd worden (p. 86) en dat eerst op p. 146 bij de behandeling van het Kissersch over vervoeging van adjectiva wordt gesproken, terwijl deze toch ook in verschillende andere talen, zooals Oud-Javaansch en Morisch, voorkomt (zie ook beneden).

Het boek draagt meer sporen van de haast waartoe de omvang van de stof den Schrijver genoopt heeft. Over omissies in het opnemen van de in een taal aanwezige vormen der personalia en in de verklaring dier vormen, alsmede over onduidelijkheden (wellicht voor een deel aan drukfouten te wijten) behoeft niet uitgeweid te worden. Ook slordigheden als op p. 138 v., waar in Galoli *ga'u* „ik" (met metathesis) eerst de *g* en daarna nog eens de hamza op de *k* van den oorspronkelijken vorm *aku* wordt teruggevoerd [1]), kunnen buiten beschouwing blijven, al moet gezegd

[1]) Zie over dezen vorm Jonker, Rottineesche Spraakkunst, p. 327, waar de omzetting van den vorm in den tijd toen de *k* nog intact was (zooals Haaksma aanneemt) onwaarschijnlijk wordt genoemd (bij de opvatting van Haaksma schijnt het eenvoudiger, omzetting van *aku* tot **ka'u* aan te nemen).

worden dat zij de lectuur bemoeilijken. Erger is echter een vrij groot aantal fouten in het overnemen van gegevens, waardoor de waarde van het boek als handboek verminderd wordt. Een voorbeeld vindt men op p. 53, waar de Schrijver een plaats aanhaalt uit Jonkers „Vervoegde Werkwoordsvormen" waaruit zou moeten blijken dat deze auteur de vervoegde vormen als omgezette substantief-constructies opvatte [1]), en verder ook aan Kern dezelfde meening toeschrijft, ten bewijze waarvan hij een combinatie van twee uitspraken citeert die wel tusschen aanhalingsteekens staat maar die evenmin volledig als letterlijk is en trouwens ook in den vorm dien Haaksma er aan heeft gegeven geen bewijs voor zijn opvatting oplevert.

Ook een zeker gebrek aan argumentatie kan wellicht op rekening van den omvang der stof gesteld worden. Als voorbeeld noem ik de gelijkstelling van Malag. *izi* („hij, zij, zijlieden") met Rott. *asu, isi* (3e pers. plur., enclitische vorm) op p. 124 en de opmerking in nt. 5: „Bij Brandstetter: Die Beziehungen des Malagasy zum Malaiischen ..., p. 24, 41, is de gelijkstelling Malag. izi = Mal. ia foutief". Volgens Haaksma zou in dit geval dus Malag. *z* uit *s* zijn ontstaan, een klankovergang die, naar bij Ferrand „Essai de phonétique comparée du malais et des dialectes malgaches", p. 131 blijkt, in Inlaut zeldzaam is, terwijl de *z* in dat geval bovendien dialectisch met *dz* wisselt. In het algemeen is Malag. *z* uit *y* ontstaan, waarop ook de schrijfwijze van de *z* in het Arabische schrift zooals het op Madagascar wordt gebruikt, nl. met *yā*, wijst (o.c. p. 106-7). Ook in de spelling van het woord *izi* vindt men de *z* op deze wijze weergegeven (l. c.), terwijl bovendien dialectisch de bijvorm *iyi* voorkomt (o. c. p. 104). Ferrand geeft dan ook geen andere verklaring van *izi* dan Brandstetter. Het schijnt dus wel zeker dat Haaksma zich vergist en waarschijnlijk heeft hij alleen maar de opvatting van Ray (Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits, III, p. 434) critiekloos overgenomen, maar het gebrek aan argu-

---

[1]) Wel had Jonker in zijn Bimaneesche Spraakkunst de vervoegde vormen als verbale substantieven met vooropgeplaatste possessieven (genitieven) verklaard, welke verklaring hij later herroepen heeft. Zie „Nogmaals de VV", p. 161-2 en nt. 1.

menten en het apodictische van Haaksma's uitspraak doet toch bij den lezer die de betrokken taal niet kent en niet over de volledige literatuur beschikt een element van onzekerheid achterblijven. -Inzake Haaksma's afleiding van Rott. *asa*, *isi* (uit *sia*) kan nog opgemerkt worden dat deze wordt gesteund door Nap. encl. *he* (3e pers. plur.), uit *hira*, zie MZG 59, p. 71 of Tor. III, p. 125.

Dat van een systematischen opbouw van het boek weinig of niets te bespeuren valt is wellicht mede aan tijdgebrek toe te schrijven, maar dat had toch nog geen reden behoeven te zijn om ook de indeeling in alinea's zoo gebrekkig te verzorgen als de auteur gedaan heeft. Waarom heeft hij b. v. niet de behandeling van elk der personen telkens in aparte alinea's, duidelijk afgescheiden van het overige, ondergebracht? Zooals de stof thans is ingedeeld, met lange alinea's waarin soms opmerkingen over de meest uiteenloopende onderwerpen zonder verband bij elkaar zijn geplaatst, terwijl wat bijeenbehoort soms over verschillende alinea's is verdeeld, om nog maar te zwijgen van de lange uitweidingen die soms zijn tusschengevoegd, is het overzicht bijna niet mogelijk en het terugvinden van een opmerking meermalen een tijdroovende zoekerij. De Schrijver had beter gedaan de gewone vormen der personalia afzonderlijk en persoon voor persoon te behandelen, om dan vervolgens van iedere taal op te geven welke vormen daar gebruikt worden en tot welke bijzondere opmerkingen die aanleiding geven. In plaats daarvan heeft hij het algemeene en het bijzondere dooreengemengd tot een vrijwel onontwarbaar geheel en het daarbij blijkbaar aan het toeval overgelaten onder welke taal de algemeen of over een groot gebied voorkomende verschijnselen ter sprake worden gebracht. Geen wonder dat hij zich zelf wel eens tegenspreekt! En het gevolg zal ook dit zijn dat belangrijke opmerkingen, die staan weggestopt in hoekjes of noten waar men ze niet verwachten zou, niet de aandacht zullen verkrijgen die ze verdienen.

Nog een andere verwarring stichtende eigenaardigheid van het boek, die eveneens gemakkelijk vermeden had kunnen worden, moge hier genoemd worden, nl. deze dat de auteur bij het in tabel brengen van de verschillende vormen der personalia van iedere taal geen onderscheid maakt tusschen de gewone en de

beleefde vormen van den 2en en 3en pers. sing. Die beleefde vormen zijn dikwijls meervoudsvormen of titels en behoorden dus òf op die plaats in het geheel niet genoemd te worden òf althans duidelijk als meervoudsvormen enz. kenbaar gemaakt te zijn. De Schrijver houdt trouwens niet voldoende rekening met dit bijzondere karakter van de in het enkelvoud optredende meervoudsvormen, vandaar dat hij telkens argumenten meent te vinden voor de oorspronkelijke eenheid van het woord voor den 2en pers. sg. en den 2en pers. plur. waar deze in werkelijkheid niet aanwezig zijn. Deze stelling lijkt mij dan ook wel allerminst bewezen [1]; vgl. Kern, Verspreide Geschriften VI, p. 72.

De door den Schrijver gebruikte literatuur vertoont eenige lacunes. Vooral te betreuren is dat hij de belangrijke artikelen van Prof. Jonker in den tweeden druk der Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië niet heeft geraadpleegd. Daardoor heeft hij ook de verdeeling van de Austronesische talen in twee groepen, een Oostelijke en een Westelijke (welker grens door Straat Makassar en dwars over het eiland Sumbawa loopt), niet opgemerkt, waardoor hij er op p. 126-127 toe is kunnen komen de oude indeeling van Brandes weer op te halen, zulks in aansluiting aan een artikel van Kanski en Kasprusch in „Anthropos" 1931. Hij ziet daarbij over het hoofd dat deze auteurs, althans in dit opzicht, feitelijk niets nieuws brengen, omdat Jonker zelf al de verklaring van de averechtsche genitief-constructie als resultaat van vreemde (Papuasche) invloeden van Schmidt had overgenomen (en niet alleen als mogelijkheid aangenomen, zooals Kanski en Kasprusch op p. 884 en 887 beweren; zie p. 44 (357) van Jonkers studie over dit onderwerp). Wanneer de genoemde auteurs dan ook tot Brandes' indeeling terug willen keeren en opnieuw een „Ostgruppe" aannemen, en wel, naar zij uitdrukkelijk

---

[1]) Op p. 170 meent de Schrijver een geval te constateeren waarin in het meervoud een gewoonlijk in het enkelvoud optredend voorgevoegd personale optreedt en omgekeerd, doch deze verklaring is zeer willekeurig, daar er geen reden is om Patanisch *f*- (2e p. pl.) anders op te vatten dan Bulisch *f*- (id.), dat door Adriani uit de *u* van *miu* wordt verklaard, tegen welke verklaring de Schrijver zich niet verzet (p. 137). Ook zijn verklaring (uit *miu*) van de geïncorporeerde *-i-* in de vervoegde vormen van den 2en pers. sg. is hoogst onzeker.

toegeven, „nicht auf Grund einer radikalen sprachlichen Verschiedenheit von der Westgruppe und einer sprachlichen Verwandtschaft innerhalb der Ostgruppe" maar „alleenlijk op grond van den bedoelden Papua-invloed", dan is dit in wezen iets geheel anders dan Brandes op het oog had (zooals trouwens ook wel hieruit blijkt dat zij op p. 890 de „Ostgruppe" weer als onderdeel van een „Gruppe der austronesisch-papuanischen Mischsprachen" beschouwen, die in haar geheel weer den overgang vormt tot de Polynesische talen). Men voelt onmiddellijk dat de „Ostgruppe", op deze wijze opgevat, voor de taalgeografische indeeling van Austronesië op zijn hoogst secundaire beteekenis kan hebben. Een taal als het Banggaisch b.v. blijft immers ingedeeld bij de talen van Celebes, en wanneer men op een taalkaart zou willen aangeven dat deze taal tevens deel uitmaakt van het heterogene complex van talen dat den overgang vormt van de Indonesische tot de Melanesische groep, zou men van een secundaire aanduiding (b.v. arceering) gebruik moeten maken. Het belangrijkste van het artikeltje van Kanski en Kasprusch is dan ook m. i. gelegen in de critiek op Jonkers verklaring van de averechtsche genitief-constructie als ontstaan uit een nadrukkelijke uitdrukkingswijze (p. 887 v.). Deze critiek zal wel juist zijn en wordt nog versterkt doordat de belangrijkste pijler van Jonkers hypothese, nl. bepaalde constructies in de Philippijnsche talen, zal moeten vervallen, daar bedoelde constructies, naar de heer H. Costenoble te Del Carmen (Pampanga) zoo vriendelijk is geweest mij mee te deelen, als navolging van het Spaansch zijn te beschouwen, b.v. Tag. *ang sa hari-ng bahay* (Jonker p. 37 (350)), Sp. *la del rei casa*, Tag. *sa hari ang bahay*, Sp. *del rei la casa*.

In dit verband kan nog worden opgemerkt dat men, om den invloed van de Papua-talen op ver van Nieuw-Guinea gelegen talen als het Rottineesch te verklaren, niet zijn toevlucht behoeft te nemen tot een hypothese als de eenheid van de Noord-Halmahera- en de Papua-talen, daar de Papuasche inslag in de geheele Groote Oost aanwezig is en bovendien het vermoeden van Jonker [1]) dat op Alor, naast en tusschen andere die wèl Austronesisch zijn, ook niet-Austronesische talen voorkomen juist is

---

[1]) Kan men, p. 45 (358) nt.

gebleken [1]). Bedoelde talen vertoonen in haar bouw overeenkomst met de Papua-talen. Naar aanleiding van een opmerking op p. 172 kan verder nog worden medegedeeld dat, op grond van ongepubliceerd materiaal, als grens tusschen de Indonesische en de Melanesische talen op de Noordkust van N.-Guinea op de taalkaart in het Museum te Batavia de mond van de Mambĕramo is aangenomen, welke rivier ook in andere opzichten de Westgrens van den invloed der Melanesiërs vormt.

Er zijn intusschen veel gewichtiger bezwaren, bezwaren van methodischen aard, tegen dit werk in te brengen: in de eerste plaats is de Schrijver er door de eenzijdige beperking van zijn onderwerp tot het eerste, pronominale deel der vervoegde vormen toe gekomen, bij zijn verklaringen niet of nauwelijks rekening te houden met het spraakgebruik dier vormen, en in 't algemeen met grammaticale, speciaal syntactische factoren; en in de tweede plaats vertoont hij in sterke mate de neiging om aan verklaringen, ontleend aan verwante talen, de voorkeur te geven boven uit de taal zelf verkregene. Het duidelijkst treden deze feilen aan den dag in zijn beschouwingen over zekere werkwoordsvormen in het Oud-Javaansch, waarover hij een theorie ontwikkelt die zeker tot het belangrijkste behoort wat het boek bevat, en uitvoerige bespreking verdient. Deze vormen bestaan uit een transitieven werkwoordstam, een nomen verbale, een adjectief of iets dergelijks, voorafgegaan door *n*, welk element niet (zooals ook kan voorkomen) betrekking heeft op een derden persoon enkelv. (in welk geval men met gewone vervoegde vormen te doen heeft), maar op andere personen. Dit *n* werd door Kern opgevat als een relativum, terwijl Jonker en anderen de vormen in quaestie verklaren als gewone vervoegde vormen die zich buiten hun eigenlijk terrein (dat van den 3en pers. enk.) hebben uitgebreid, en waarin *n*- derhalve de plaats inneemt van *r*-, *k*- enz. Haaksma verwerpt nu beide verklaringen en wil *n*- in dit geval opgevat zien als een verbaalpartikel die het volgende woord als verbum kenmerkt, zooals zulks ook in het Melanesisch voorkomt (p. 54 v.v.).

---

[1]) Men vergelijke de woordenlijsten in Tijdschr. Kon. Ned. Aardrijkskundig Genootschap, 1914, p. 94-102.

Met deze verbaalpartikels doet hij ware wonderen (ook, zooals blijken zal, op het gebied van de Celebes-talen), maar helaas zonder er rekening mee te houden dat bij het gelijkstellen van elementen uit ver-uiteenliggende taalcomplexen uiterst methodisch te werk moet worden gegaan, omdat het anders zoo goed als zeker is dat men zaken op één lijn stelt die in werkelijkheid onvergelijkbaar zijn.

Bezien wij eerst Haaksma's uitgangspunt, het Melanesisch. Bezit dit talencomplex inderdaad zulke verbaalpartikels, die geen andere functie hebben dan het bijbehoorende woord te kenmerken als een verbum, beter gezegd: als een predicaatswoord? De Schrijver beroept zich op Codrington „The Melanesian Languages", p. 170, waar te lezen staat: „In Melanesian languages a word is marked as a Verb by its being used with a preceding Particle, the office of which is to declare, very often with something of Tense and Mood, that it is an action or condition that is spoken of, and not a thing". Het schijnt mij toe dat Codrington hier iets anders bedoelt dan Haaksma er in gelezen heeft, en dat hij zich alleen op deze wijze uitdrukt omdat hij niet in staat is nauwkeuriger te formuleeren wat de functie van een deel van die partikels eigenlijk is. Dit blijkt wel hieruit dat hij op p. 172 Mota *we vava* vermeldt als het w. w. „to speak", doch op p. 275 daarvoor alleen *vava* opgeeft en op p. 276 Mota *we* opnoemt onder de Temporal Particles, dus geenszins als een beteekenisloos woordje (zij het dat hij over *we* opmerkt: „the temporal force is hardly anything", en vervolgens uitvoerig uiteenzet in welke gevallen men het bezigen moet en in welke niet). Op den bovengenoemden zin (van p. 170) volgt dan ook onmiddellijk: „It is true that in all the languages it is possible, in some it is common, to use a Verb without a Particle; but all these languages use Particles with Verbs". Op p. 174 noemt hij *we* „indefinite", met welken term hij bedoelt „indefinite in regard to time" (p. 172), maar wat tevens staat tegenover „modal" (wat den zin heeft van „een of anderen modus aangevende"). Het schijnt mij toe dat Codrington den term „indefinite" alleen gebruikt omdat hij niet in staat is de functie van de betrokken partikel te definieeren. Kern gebruikt in zijn bekende studiën over de Mel. talen dezen term dan ook niet.

Wat zou men ook moeten verstaan onder een woordje dat geen andere functie zou hebben dan een volgend woord als verbum te kenmerken? Zulke woordjes zouden in geen enkel opzicht verschillen van prefixen (die trouwens o. a. door Jonker worden beschouwd als oorspronkelijk afzonderlijke woordjes te zijn geweest). Zoo zegt dan ook Jonker op p. 160 van zijn Rottineesche Spraakkunst: „*Ma* en *um* voegen toch niets toe aan de beteekenis van het grondwoord, alleen stempelen zij het woord bepaaldelijk tot een werkwoord, (verdere onderscheidingen nu daargelaten) ..." (zie ook p. 161), al wil hij daarmee zeker niet zeggen dat er over de functie van zulke elementen verder niets te zeggen zou zijn (vgl. „De Eindmedeklinkers", p. 62 v. (322 v.) nt.). Hoewel men het bijna zou gaan denken op p. 57, nt. 1, waar de Schrijver een bladzijde uit Codringtons boek aanhaalt waar deze auteur de verbaalpartikels van het Melanesisch op één lijn stelt met prefixen als *mi-*, *ni-*, *hi-*, *ma-*, *na-*, *ha-* enz. van het Malagasy, die in hun beginconsonant het tijdsverschil tot uitdrukking brengen, is het echter blijkbaar toch niet Haaksma's bedoeling Oud-Jav. *n-* in de bovengenoemde vormen als een prefix op te vatten, aangezien hij dit dan wel zou hebben gezegd, en hij zich in dat geval ook zou hebben moeten uitspreken over functie en afleiding van dat prefix. Het is, ook uit zijn gelijkstelling van *n*, *an* en *yan*, duidelijk dat hij in deze elementen niet anders ziet dan partikels in den gewonen zin des woords, en waaraan hij (zooals gebleken is ten onrechte) geen andere functie toekent dan het volgende woord te stempelen tot een werkwoord. Deze „verklaring" heeft hem zoo gebiologeerd dat hij niet één van de schier eindelooze moeilijkheden die zich daarbij opdoen schijnt te hebben gezien. Geen woord ter verklaring van het ontstaan van zulk een, in de IN talen toch niet bepaald gebruikelijke, functie van verbale partikels (de Schrijver wijst als parallel op Sawuneesch *ta*, doch dat Jonker dit element opvat als dikwijls alleen maar „een verbum of praedicaat meer bepaaldelijk als zoodanig aan te duiden" moet in het licht van het zooeven gezegde worden gezien). Geen woord over de verhouding van deze functie van *n*, *an*, *yan* tot de andere beteekenissen waarin althans *an* en *yan* kunnen voorkomen. Geen woord over de bijzondere syntactische omstandigheden waarin deze vormen plegen op te treden. Altemaal bezwaren die

niet kunnen worden ingebracht tegen de door Kern gegeven verklaring, en men vraagt zich af waarom de Schrijver zich maar niet liever aan deze laatste gehouden heeft, omdat de opvatting van *n* enz. als verbaalpartikels daarmee geenszins een tegenstelling behoeft te vormen.

Omstandigheden die bezwaren vormen tegen zijn opvatting worden door den auteur wel vermeld, maar niet als moeilijkheden opgevat. Luchtigjes wipt hij er overheen. Vervoegde vormen en vormen met *n*- (geen betrekking hebbende op een 3en p. sg.) treden in het OJ. naast elkaar op? Geen nood, ook in het Melanesisch komt het voor dat geen verbaalpartikels, maar proclitische vormen van het pronomen personale optreden [1]; helaas ziet de auteur echter over het hoofd dat beide soorten vormen in de door hem aangehaalde Melanesische voorbeelden in *verschillende*, in het OJ. echter in *dezelfde* beteekenis naast elkaar staan. Dat hij hier spreekt van een niet optreden van verbaalpartikels verraadt weer zijn verkeerde instelling. Hij kijkt door de bril van zijn Melanesische autoriteiten, die van het gebruik van verbaalpartikels als het normale uitgaan, zooals in de aanhaling uit Ray (Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits, III, 456) op p. 55 v. duidelijk blijkt: „The simplest particles may often be regarded as shortened pronouns, as in some of the Island languages ... In such examples the abbreviated pronoun may be regarded as having taken the place of the particle". In hoeverre de Schrijver het met deze laatste uitspraak eens is blijkt niet, maar hij had er wel bij mogen zeggen dat het citaat betrekking heeft op een vlak te voren gegeven uitvoerige tabel van verbale partikels en dat deze in de betrokken talen (Britsch Nieuw-Guinea) alle zijn samengesteld met een pronominaal element, zoodat het op één lijn stellen van de vervoegingsprefixen en de verbale partikels niet zoo vreemd is als het op het eerste gezicht lijkt (van „vervoegde vormen" spreken nòch Codrington nòch Ray).

De *n* staat in de betrokken vormen nu eens voor een verbaalstam, dan weer voor een verbaalnomen? Ook voor deze belangrijke moeilijkheid meent de auteur naar het Melanesisch te kunnen verwijzen [2], al weer zonder zich te verdiepen in de vraag waarom

[1] p. 55. [2] p. 57.

nu eens deze, dan weer die vorm optreedt, en zonder te zien dat de vormen waarnaar hij verwijst, en die Codrington opvat als substantiva enz. die door verbaalpartikels tot verba worden, in werkelijkheid zelf reeds verbaalstammen [1]) zijn, die gelijkluidend zijn met substantiva etc. Voor een deel zijn dit woorden die optreden in den zin van „zijn wat het substantief in quaestie aanduidt", zooals dat ook in het Morisch het geval is [2]), voor een deel (zooals Mota *ke* „*ke* roepen") gevallen waarin wellicht een of ander aanhechtsel is verdwenen. In geen geval is de verbale kracht toe te schrijven aan het optreden van de verbale partikels [3]), en de genoemde verschijnselen uit het Melanesisch kunnen dan ook niet dienen om het optreden van *n* voor een nomen verbale te verklaren. De Schrijver beroept zich op Kern, maar geheel ten onrechte, want wanneer deze van het substantief *pamarṇṇana* in *nāhan ling nika yan pamarṇṇana ri rūpa nira* zegt dat het ten opzichte van het object als werkwoord optreedt [4]), bedoelt hij geenszins dat *yan pamarṇṇana* een werkwoordsvorm zou zijn, maar alleen, dat het verbale substantief *pamarṇṇana* niet, als in onze taal, een „genitivus objectivus" regeert maar een „accusativus", die hier door *ri* wordt ingeleid. Ook vormen als *nton, ṇḍĕngö* „bij 't zien, bij 't hooren", enz. wil Haaksma met behulp van het Melanesisch verklaren, wat al heel eigenaardig is, omdat men hier juist niet te doen heeft met substantiva, adverbia, interjecties of wat ook die door een partikel tot verba zouden zijn geworden, maar met vormen die bestaan uit *n* met een verbaalstam. Hij bestrijdt voorts Kerns uitdrukking „absolutiva" en meent dat Kern slechts tot deze benaming gekomen is „door het Nederlandsche etc. spraakgebruik, dat in deze ge-

---

[1]) De vraag in hoeverre men deze woorden of een gedeelte daarvan beter als adjectiva kan beschouwen behoeft hier niet onder het oog te worden gezien.

[2]) MS § 250.

[3]) Even verder op p. 57 spreekt de auteur van adverbia als *paḍa* en *prasama* die door *n-*, *an-* tot verba zouden kunnen worden gemaakt, welke voorstelling van zaken niet juist kan zijn (in de gegeven voorbeelden volgt op *n-paḍa* enz. trouwens een werkwoordsvorm). *Paḍa* en *prasama* behoeven niet als adverbia te worden beschouwd maar kunnen evengoed als adjectiva worden opgevat; vgl. MS p. 244.

[4]) Verspreide Geschriften VIII, 276.

vallen een speciale vertaling eischt" (p. 58). Men kan niet anders zeggen dan dat de auteur opzettelijk de oogen sluit voor de speciale syntactische functie van deze vormen.

Argumenten voor zijn opvatting van *n*- voert de Schrijver feitelijk niet aan. Hij verwijst alleen naar andere talen, o.a., zooals gebleken is, naar Sawuneesch *ta* (p. 58), volgens Jonker een woordje dat een verbum of praedicaat meer bepaaldelijk als zoodanig aanduidt en dat dan ook altijd weg kan blijven (dit laatste kan van het OJ. *n* niet gezegd worden en pleit dus niet voor Haaksma's hypothese). Dat deze omschrijving van de waarde van *ta* minder juist moet zijn is boven reeds gebleken, en kan ook worden afgeleid uit de andere functies van dit element die door Jonker worden opgegeven. Dat het woordje tot de klasse der particulae behoort wil ik geenszins ontkennen, maar een argument voor Haaksma's hypothese omtrent OJ. *n* kan ik er niet in ontdekken [1]). De Schrijver is veel te gauw tevreden. Hij had de door hem aangehaalde verschijnselen uit het Melanesisch enz. niet als argumenten mogen beschouwen, maar op zijn hoogst als aanleiding om eens te onderzoeken of men in het OJ. wellicht iets dergelijks zou mogen aannemen. Dit onderzoek heeft hij niet verricht; hij poneert eenvoudig. „Ook n, welke verbaalpartikel een n sonans is (n̥) versmelt met k-, t- en r-, en neemt a- aan" (p. 60, nt. 1). Hoe komt de Schrijver aan die *n* sonans, en waarom moeten *ak-*, *at-*, *ar-* nu eens uit *an-k-* enz. (p. 59), dan weer uit *n̥-k-* enz. zijn ontstaan ? - „De samensmelting van n, an en yan met den procl. vorm m- (mu-) heeft niet plaats" (p. 60). Maar vormen met *m-* of *mu-* komen, naar Dr. Poerbatjaraka zoo vriendelijk is mij mee te deelen, in de OJ. literatuur niet voor [2]), al mag men, mede op grond van Nieuw-Javaansch dial. *mu-*, aannemen dat ze wel bestaan hebben. - „In den derden persoon sing. heeft geen verbinding plaats van n, an, yan met

[1]) Ik kan niet nalaten op te merken dat de functies van Saw. *ta* mij toeschijnen veel overeenkomst te vertoonen met die van Mor. *ka* (zie MS p. 171 v.v. en 222 v.) en Bar. *ka-*. Kern leidde het af van het prefix dat in het Mal. *tĕr-* luidt, een prefix dat vele aanrakingspunten heeft met *ka-* en zijn bijvormen.

[2]) Kern noemt l. c. p. 280 één geval, dat echter in de Woordenlijst van Juynboll een andere verklaring vindt.

n-, doch de verbaalpartikels treden in hun zuiveren vorm op, zonder dat de persoonsexponent wordt uitgedrukt" (p. 59 v.). Hoe weet de Schrijver dit zoo precies? Uit de Melanesische talen, want „it must be particularly noted that the Particle of the third Person singular neither shows a vowel in sympathy with that of the third person Pronoun, nor coalesces with it" (Codrington) [1]. Telkens weer blijkt dat de Schrijver geen oog heeft voor het verschil in type van het OJ. en het Melanesisch. Hij let alleen op de aanknoopingspunten, zonder deze in het grammatisch systeem van elk der vergeleken talen hun plaats aan te wijzen. Dat een pronomen van den derden pers. sg. verzwegen wordt is in het OJ. niet onmogelijk, maar ... alleen in bepaalde gevallen. Wanneer Kern den zin *ngkān panggih āçrama nira* „daar was het dat zij zijn kluizenarij vond" opvat als letterlijk te beteekenen „daar was het dat zijn kluizenarij gevonden werd" (V. G. VIII, 268 v.), dan is dit mogelijk, omdat *panggih* zich als passief deelwoord op laat vatten; maar wanneer Haaksma op p. 56 in denzelfden zin (dien hij leest als *ngkā n-panggih* ...) *n-panggih* actief verklaart en nochtans aan *n* geen andere waarde wil toekennen dan die van een verbaalpartikel die het volgende woord als verbum kenmerkt (wat het overigens ook zonder dat al is!) [2], dan is dit een onmogelijkheid, omdat in de taalgroep waartoe het OJ. behoort een transitieve verbaalstam (behalve, als men wil, in zijn functie van imperatief) alleen passieve beteekenis kan hebben. Kern zegt dan ook uitdrukkelijk dat *panggih* staat in den vorm die in 't passief optreedt [3]. Ten opzichte van de begrippen „actief" en „passief" heerscht echter bij Haaksma een wanbegrip. Op p. 177 zegt hij:

---

[1]) Zie over de betrekkelijke juistheid van deze uitspraak Jonker „Kan men ...", p. 384 (71 van den overdruk).

[2]) Men vraagt zich af of hier geen verschrijving in 't spel is, immers op p. 60 zegt de auteur: „Het spreekt van zelf, dat uit den context moet blijken, of nu n-, an-, yan- een vervoegde vorm van den 3den pers. sing. is waarbij de agens niet is uitgedrukt ..., òf eenvoudig verbaalpartikel om een woord tot verbum te stempelen". Aangezien hij *n-panggih* opvat als een vorm waarbij de persoonsexponent is weggelaten moet dit geval toch wel bij de eerste van deze beide categorieën worden ondergebracht. Vlak te voren spreekt hij trouwens over het optreden van n, an en yan *in de vervoeging.*

[3]) Zie ook l. c. p. 315 v.v.

„Actief en passief zijn geen tegenstellingen, aangezien het passief een toestand is eigen aan het *subiect*, en van *persoonlijken* aard; het is geen wijziging van de *verbale* beteekenis. De innerlijke beteekenis van een verbum en het begrip dat het weergeeft worden door het passivum niet aangetast". Het ontgaat den auteur helaas dat deze redeneering niet van grammatischen maar van logischen aard is. Hij ontspoort dan ook onmiddellijk in de volgende zinsnede: „Een verbaalstam wordt actief of passief eerst in verbinding met pron. en nomina". De verbaalstam komt nl. ook op zich zelf voor, en wanneer men dan naar zijn beteekenis onderzoek gaat doen constateert men dat deze in de minst-verloopen talen van den Archipel passief is. Zoodra de stam van een verbum in levenden lijve in de taal optreedt heeft hij een concrete beteekenis, en zijn afgetrokken beschouwingen over „de innerlijke beteekenis van een verbum en het begrip dat het weergeeft" niet meer op haar plaats.

N-panggih laat zich dus niet opvatten als een vorm die bestaat uit een verbaalpartikel + een vervoegden vorm zonder agensaanduider. Een zelfde bezwaar geldt tegen de verklaring van *n-laku* in *hetuña ko n-laku* „de reden dat gij gaat" op p. 55, waarbij de Schrijver eveneens aan een vervoegden vorm zonder persoonsexponent wil denken, zooals hieruit blijkt dat hij *n* een verbaalpartikel noemt, „bij een vervoegden vorm staande tusschen pronomen en verbum" (dit laatste is wel zeer onduidelijk geformuleerd). Immers, *laku* is alleen de stam en kan derhalve „wel als imperatief voorkomen, maar niet als gezegde in den indicatief of conjunctief; dan wordt vereischt *lumaku, lumakwa*" [1]) (het is zeer duidelijk *niet* Haaksma's bedoeling, *n-laku* te beschouwen als een vorm die zijn persoonsexponent door uitstooting verloren heeft).

En vraagt men zich nu ten slotte af of er goede redenen zijn aan te voeren waarom de auteur zich in al deze wonderlijke bochten gewrongen heeft, dan moet het antwoord ontkennend luiden. Hij heeft eigenlijk maar één bezwaar tegen de opvatting van *n-* als pronomen, ook waar het subject geen 3e pers. sg. is, nl. dat het hem onaannemelijk voorkomt dat *n-* de andere gepraefigeerde persoonsaanduidingen zou hebben verdrongen (p. 54). Maar ook bij zijn hypothese heeft verdringing plaats, nl. van de

---

[1]) Kern, l. c. p. 193.

pronominale elementen (behalve *n*-) door de verbaalpartikel *n*. Dat de functie van een element van den derden pers. sg. zich buiten zijn eigenlijk gebied kan uitbreiden is geenszins „een zeer willekeurige aanname" (zooals de Schrijver zich weinig fraai uitdrukt op p. 55), maar een in tal van talen welbewezen feit, zooals hij wellicht gemakkelijker zou hebben ingezien wanneer hij niet alleen de vervoegingsprefixen, maar ook de possessiva in zijn beschouwing had betrokken [1]). Vervanging van de geprae- of gesuffigeerde aanduiding van een (elders in den zin genoemden of te noemen) anderen persoon door die van den 3en pers. sg. is in tal van IN talen gebruikelijk en ook niet moeilijk te verklaren; immers, de vormen van den derden pers. sg. komen het meest voor, zoodat gemakkelijk de neiging ontstaat om zich uitsluitend van die meest gebruikelijke vormen te bedienen en den niet meer door een vervoegingsprefix etc. aangeduiden persoon elders in den zin een plaats te geven. Het bezwaar van den Schrijver kan dus in werkelijkheid niet als zoodanig beschouwd worden.

Ten overvloede blijkt de juistheid van het boven gezegde ook in het Kupangsch. In de inleidende opmerkingen bij een door hem uitgegeven verhaal in deze taal zegt Jonker dat „in den tekst van dit verhaal, gelijk de gewoonte is van sommige Kupangers op een gedeelte van het eiland *Samau*, dikmaals de vorm voor den derden persoon enkelvoud en meervoud ook in de overige personen gebezigd wordt; de andere vorm is er dan tusschen haakjes achtergevoegd" [2]). Men zou zoo zeggen dat men het moeilijk nog duidelijker kan verlangen. Maar Haaksma is zoozeer overtuigd van de juistheid van zijn eigen opvattingen dat hij naar aanleiding van dit verschijnsel opmerkt (p. 133): „Wat de oorzaak hiervan is moet voorloopig onopgehelderd blijven. Het gaat niet aan, om naar aanleiding hiervan te verklaren dat de vorm voor den derden pers. de andere verdrongen heeft, want deze laatste zijn in levend gebruik. In de meeste gevallen gaat een volledig pron. vooraf en wellicht moet in *n* een ander dan een pronominaal element gezien worden". Van „zeer willekeurig"

---

[1]) Zie b.v. MS p. 102.

[2]) BKI LVI (1904), p. 252.

gesproken! Men vergelijke nog de vormen uit het Rott., genoemd op p. 119 [1]).

Ook OJ. *den* splitst Haaksma in *de* + verbaalpartikel *n* (p. 62), terwijl *de* wordt geïdentificeerd met *di* in het Nieuw-Javaansch en elders [2]). De verklaring van *n* als verbaalpartikel laat zich

---

[1]) Om Haaksma het volle pond te geven vermeld ik nog even een paar bezwaartjes die hij speciaal tegen mijn theorie over de vervoegde vormen aanvoert. Op p. 53 noemt hij als zoodanig dat de elementen *a-* en *ya-* van *an* en *yan* daarin geen verklaring vinden. Dit punt kon echter bekend verondersteld worden (zie o. a. Kern, l. c. p. 287) en houdt bovendien slechts zijdelings verband met het onderwerp van „Nogmaals de vervoegde vormen" (over *an* wordt trouwens wel degelijk gesproken op p. 171, nt.). Het is niet duidelijk wat den Schrijver in dit opzicht onbevredigd kan hebben gelaten.

In dit verband kan er nog op gewezen worden dat de afleiding bij Haaksma van *yak*, *yar* enz. uit *yan-k* enz. (p. 59) niet juist kan zijn. In 1898 was Kern over deze vormen nog in het onzekere (l. c. p. 138), maar later toch niet meer (l. c. p. 287) en vormen als *yapwan* (*ya-pwa-n*), *yapwat* e. d. sluiten toch wel elken twijfel omtrent de afleiding van *yan* uit *ya* + *n* uit. Op p. 52 zegt hij trouwens zelf van de vormen *ak-*, *yak-*, *at-*, *yat-*, *ar-*, *yar-* dat zij *a-* of *ya-* gepraefigeerd hebben, waarbij hij, op gezag van Kern, opmerkt dat zij in beteekenis niet verschillen van *k-*, *t-*, *r-*. Is het deze uitspraak die hem er toe gebracht heeft, met miskenning van het eigen karakter van *an* en *yan*, maar net te doen alsof *n*, *an* en *yan* geheel en al hetzelfde zijn?

Het tweede punt vindt men op p. 54, waar de Schrijver een lang citaat uit „Nogmaals de vervoegde vormen" aanhaalt, naar aanleiding waarvan hij opmerkt dat het niet raadzaam is, dáár verwarring te veronderstellen, waar de verschijnselen zich tegen een theorie blijken te verzetten. Of die verwardheid van het grammatisch beeld van het OJ. alleen maar een veronderstelling is en niet veeleer een welbewezen feit, wil ik in het midden laten, maar van „verschijnselen die zich tegen de theorie verzetten" blijkt niets. Wanneer de Schrijver die had gevonden zou hij ze zeker wel vermeld hebben. Wat de aangehaalde pericoop bedoelt uiteen te zetten is dat men waarschijnlijk niet in ieder afzonderlijk geval zal kunnen uitmaken of *n* personale dan wel relativum is — precies hetzelfde (behoudens de verandering van „relativum" in „verbaalpartikel") wat de Schrijver zelf op p. 60 opmerkt, en daar (terecht) immaterieel acht.

[2]) Men vindt deze afleiding van *de* reeds bij Kern, l. c. p. 307. Het bezwaar van de dentale *d* in *di* (Jonker, VWV p. 324) behoeft niet te zwaar te wegen omdat het onderscheid tusschen dentale en linguale *ḍ* (en *ṭ*) in het Jav. wel niet oorspronkelijk is.

moeilijk rijmen met de gelijkstelling (zoowel hier als op p. 27) van *den* met Oud-Mal. *din* (*diṃ*), dat op p. 27 als een andere vorm van *di* wordt beschouwd. Wanneer de Schrijver in Oud-Mal. *din* de *n* als verbaalpartikel wenschte te zien opgevat zou hij dit toch zeker wel vermeld hebben; vgl. ook p. 19, noot 10 [1]). Van meer belang is dat bij deze opvatting van *den-* de verklaring van den modalen imperatief met *den-* moeilijkheden baart. De Schrijver schijnt deze moeilijkheden weer niet te zien, althans hij volstaat met op te merken dat *n* in een geval als *den kadi* (*de n-kadi*) *bhawangku* de uitdrukking *kadi bhawangku* [2]) tot verbum verheft. Hij noemt den term „modale imperatief" (of een synonieme uitdrukking) ook in 't geheel niet, maar spreekt alleen van „imperativus". Nu is 't waar dat een *gewone* imperatief met *di-* (*i-*, *ri-*) waarbij een patiens aanwezig is, zooals de door Kern l. c. p. 312 v. genoemde vormen, zich niet moeilijk laat verklaren: evenmin als, naar de Schrijver op p. 51 terecht opmerkt, in vervoegde vormen die de kracht van een propositief hebben naar een element ter aanduiding van die functie behoeft gezocht te worden, is dit het geval bij soortgelijke vormen met imperatief-beteekenis. In de West-Toradjasche talen hebben de vervoegde vormen geheel de kracht van futurum-vormen, waarmee zoowel een „zullen" of „willen" als een „moeten" of „behooren" wordt uitgedrukt [3]) (voor het heden en het verleden gebruikt men *ni-* of *i-* < *ni-* met een possessief suffix, resp. substantief met of zonder genitief-teeken). Dat de vormen met *di-* meermalen deze bijbeteekenis kunnen hebben

---

[1]) Deze laatste opmerking snijdt intusschen geen hout daar Minangk. *den-* ook in de door Van Ophuysen genoemde gevallen als pronomen van den 1en pers. sg. is op te vatten. Haaksma's verklaring van Oud-Mal. *tāhu din drohaka* (p. 27 v.) is onwaarschijnlijk. *Din* (*diṃ*) kan hier toch wel niet anders zijn dan de prepositie. Zijn optreden na *tahu* zou wellicht als Javanisme verklaard kunnen worden, en de heele uitdrukking weergegeven met „willen weten van, te maken willen hebben met, zich inlaten met oproerlingen".

[2]) De auteur noemt deze uitdrukking een samenstelling, doch zonder eenigen grond.

[3]) Deze omstandigheid ontneemt m. i. elk element van onzekerheid aan de gelijkstelling van Tobasch *da-* (dat optreedt in het z.g.n. *poda*-passief) met het gepraefigeerde pronomen van den 3en pers. mv. (zie Jonker, VWV, p. 313 nt.). De Schrijver noemt op p. 7 deze afleiding niet.

is trouwens van algemeene bekendheid [1]). Maar een verklaring voor *den-* (*di-*) in den modalen imperatief is op die wijze toch nog niet gevonden. De Schrijver ziet immers in *di* niet de beteekenis „doen, maken" [2]) maar beschouwt het als een reflexief element, identiek met *diri* „zelf, persoon, lichaam" (p. 179). De beteekenissen van *di* vloeien, evenals die van *i* en *si*, „voort uit de oorspronkelijke beteekenis van *di* en zijn nevenvormen als aanduiders van de eigen persoonlijkheid en vandaar [!?] van de persoonlijkheid, het zelf van anderen. Staande voor een woord met verbale beteekenis duidt *di* etc. aan dat er een agens is welke de genoemde handeling verricht; door het daarop volgende pronomen wordt die agens nader aangeduid" (ib.). Wanneer in het genoemde voorbeeld (*de n-kadi bhawangku*) *de* of *den* op den agens slaat, moet de zin een causatief element (men *make* dat ..., *zorge* dat ...) bevatten, dat er bij de verklaring van Haaksma niet in te vinden is. Het gebruik van *de* in de op p. 63 genoemde gevallen *alah deñu* „door u overwonnen" enz. geeft voor deze moeilijkheid geen oplossing.

Bepaald noodlottig wordt den Schrijver zijn verwaarloozing van syntactische factoren bij zijn behandeling van bepaalde vormen uit het Makassaarsch en Bugineesch, welke talen overigens juist tot de weinige behooren bij welker behandeling het spraakgebruik der vervoegde vormen in dit opzicht wat nauwkeuriger wordt omschreven. Op p. 76 haalt hij eenige Mak. versregels aan, nl. *ma'jai-monne nakku' kukanakkukinnu; ma'loe-monne enrung kukaenrunginnu* „sterk is het verlangen, waarmede ik naar u verlang; groot de begeerte, die ik ten opzichte van u koester", en *kammua-mama' je'ne' napakkingkingangku* [3]); *sanrapang-mama' peo' napa'liliangku* [3]), dat hij in navolging van Matthes vertaalt met „ik ben als water, waarvoor zij hun kleeren oplichten; ik ben als modder, die zij mijden", en ziet in de in deze zinnen optredende, aan vervoegde vormen gehechte possessiva objectieve genitieven, wat op zich zelf al bedenkelijk is in een Celebes-taal. Deze possessiva wijzen volgens den Schrijver „terug op een reeds

---

[1]) Zie b.v. Kiliaan, Javaansche Spraakkunst, p. 310.
[2]) Zie Kern l.c. p. 310 v. v.
[3]) Spelling Dr. Cense.

eerder genoemde bepaling in den voorzin, welke bepaling het obiect is van het verbum in den nazin en in plaats waarvan bedoelde obiect-exponenten optreden". In eerstgenoemd voorbeeld treft men volgens hem als zoodanig nexus-substantieven aan die, als accusatieven van het inwendig object, de handeling van het verbum in den nazin zelf uitdrukken, zoodat de letterlijke vertaling zou zijn: „sterk is het verlangen, dat ik verlang en gij zijt dat verlangen; groot de begeerte, welke ik begeer en dat [?] gij zijt". Welke rol door den „objectieven genitief" *nnu* in deze wonderlijke constructie wordt gespeeld ontgaat mij, maar erger is dat den Schrijver schijnt ontgaan te zijn dat in deze weergave het heele suffix *-i* (van *kanakkuki* en *kaenrungi*) wordt geëscamoteerd! Haaksma's omschrijving van de beteekenis en de boven gegeven vertaling van deze beide zinnen dekken elkaar dan ook geenszins. Aan al deze perikelen had de Schrijver kunnen ontkomen door *kukanakkukinnu* en *kukaenrunginnu* te beschouwen als wat zij zijn, nl. vervoegde vormen, optredende als verbale substantieven en als zoodanig voorzien van een possessief suffix, zoodat de vertaling wordt „uw door mij verlangd worden", of, in 't actief overgebracht, „mijn verlangen naar u". Daar deze beide werkwoordsvormen bepalingen zijn van de voorafgaande substantiva *nakku'* en *enrung* (en niet omgekeerd, zooals Haaksma wil), komt men vanzelf tot de boven gegeven vertaling der beide zinnen.

Ook van het tweede paar zinnen geeft de auteur een vertaling die heel iets anders uitdrukt dan de dichter zeggen wil, nl. „ik ben als water, zij lichten hun kleeren t. a. v. mij (die dat water ben) op; ik ben als modder, zij mijden mij (die die modder ben)". Het is duidelijk dat de dichter niet bedoelt zich zelf bij water, resp. modder te vergelijken, maar dat de anderen hem behandelen alsof hij water of modder ware. De Schrijver haalt uiteen wat syntactisch een onverbrekelijke eenheid vormt, om het vervolgens weer in elkaar te zetten met behulp van bindmiddelen die hij eerst als niet aanwezig heeft beschouwd en die hij er dus bij moet maken. De wijze waarop hij met de syntaxis omspringt roept onwillekeurig uitspraken als „bij een volk, nog zoo achterlijk in verstandelijke ontwikkeling, verwachte men evenmin eene nauwkeurige onderscheiding, als men dit bij onze kinderen doen

zoude" van Matthes [1]) in de herinnering. Trouwens, ook de vertaling die Matthes van de beide laatste versregels geeft is, hoewel niet onjuist te noemen, m. i. toch niet exact genoeg. Het schijnt mij toe dat de letterlijke vertaling zou moeten luiden: „Alsof ik niet meer dan (*mama*) water ware is hun de kleeren voor mij optrekken [2]), alsof ik niet meer dan modder ware is mijn door hen vermeden worden", dus m. a. w.: de menschen schuwen en mijden mij als water en modder.

Het is niet duidelijk welk bezwaar de Schrijver heeft tegen de opvatting van bovenstaande vervoegde vormen als verbale substantiva, daar hij toch niet zal kunnen ontkennen dat dergelijke constructies voor kunnen komen [3]). Ook in Bug. *saba' naparănnuangimu* (p. 77) mag het laatste woord zijns inziens niet, met Matthes en Jonker [4]), als verbaal substantief verklaard worden. Als reden geeft hij op dat ... *mu* niet subject maar object der handeling is. De auteur kan toch niet onbekend zijn met het feit dat een logisch object wel eens grammaticaal subject kan zijn? De vertaling van Matthes („wegens zijn vertrouwen stellen op u") acht hij „eenigszins misleidend". Maar Matthes, die beter Bugineesch kende dan Dr. Haaksma, wist heel goed wat hij deed. Zijn verklaring [5]) is wel is waar niet in alle opzichten bevredigend, maar zij vindt haar noodzakelijke aanvulling bij Jonker, en de Schrijver zou goed gedaan hebben wanneer hij zich daar maar aan gehouden had. In plaats daarvan betreedt hij het doornig pad van de hypothese van een aan te vullen woord, nl. *rănnuang* „vertrouwen", zoodat de zin volgens hem volledig zou luiden *saba' rănnuange naparănnuangimu* „wegens het vertrouwen, dat hij op u stelt"! Geloove het wie wil.

---

[1]) Makassaarsche Spraakkunst p. 25.

[2]) Of, als men de passieve constructie wil behouden: „is mijn door hen met opgetrokken kleeren gepasseerd worden" of iets dergelijks.

[3]) In het voorbeeld op p. 167 van „Nogmaals de VV", r. 7-8, moet *malangere'na* verbeterd worden in *nalangere'na*

Men vergelijke ook correspondeerende vormen met prefix *ka-* in het Napusch, b.v. *kanuitangku* „toen ge mij zaagt" (MZG 59, p. 74).

[4]) Bimaneesche Spraakkunst p. 286; VWV p. 324.

[5]) Zie Boeginesche Spraakkunst p. 269, waar meer voorbeelden te vinden zijn.

Het schijnt mij toe dat de Schrijver, die op p. 177 terecht opmerkt dat een transitieve vervoegde werkwoordsvorm actief of passief kan zijn naar omstandigheden, al naargelang van de plaats welke hij in den zin inneemt, en die even verder op p. 77 een voorbeeld noemt van een zin met een vervoegden vorm die op dezelfde wijze geconstrueerd wordt als de *ni*-vormen, wat duidelijk op het passief karakter daarvan wijst, voor veel fouten bewaard zou zijn gebleven wanneer hij niet zoo hardnekkig aan de actieve vertaling der vervoegde vormen had vastgehouden. Zoo ook op p. 75 v., waar hij spreekt over vormen als *nu-nakamaseang* „hij heeft deernis met u" (dat dergelijke constructies alleen in bepaalde syntactische posities kunnen voorkomen laat hij weer onvermeld [1])), waarin twee pronominale prefixen optreden. Hij merkt nu op dat het eerste van deze beide pronomina object is en spreekt op p. 70 zelfs van een zelfstandig optreden van *nu*- etc., zonder daarvoor gronden aan te voeren. Hij beroept zich op Matthes, die echter van een zelfstandig optreden van deze elementen niet rept [2]) en geen oog had voor de speciale gevallen waartoe hun optreden als „object" beperkt is. De auteur ziet weer niet dat logisch en grammatisch object niet altijd samenvallen, zoodat hij zeggen kan: „Nunakamaseang als een dubbel vervoegde vorm te beschouwen" (zooals schrijver dezes gedaan had in „Nogmaals de VV") „is een misvatting", waarvan hij dan verder verklaart dat zij „berust op een miskenning van de ... regels, die bij de plaatsing der subiects- en obiects-exponenten van kracht zijn" (p. 76). Dit laatste is zeker een heel groote „misvatting", want die regels, die volgens p. 74 v. hierin bestaan dat bij een vorm met uitgedrukt pronominaal subject en object het laatste niet

---

[1]) Zie Jonker, VWV p. 315 nt.

[2]) Dr. Cense is zoo vriendelijk mij mee te deelen dat *ku*, *nu*, *ko* en *ki'* niet als zelfstandige personalia kunnen voorkomen en dat *inakke* („ik", zelfstandige vorm) geen „beleefde" of „deftige" vorm is (zie p. 69 en 70). Hoe de Schrijver aan dit alles komt is niet duidelijk; bij Matthes is er niets van te vinden. Ook ontgaat mij hoe hij in *inakke*, opgevat als deftige, dus zeer oude vorm, samengesteld uit een woord voor „ik" en een woord voor „wij" (excl.), een aanwijzing kan zien dat oudtijds een sing.- en een pluralisvorm niet onderscheiden werden, m.a.w. *inakke* oorspronkelijk forma communis was.

(als in de Noord-Halmahera-talen) tusschen subject en verbum in mag komen maar òf vooraan òf achteraan geplaatst moet worden, worden bij de genoemde opvatting in 't geheel niet aangetast. Immers het eerste pronomen blijft onder alle omstandigheden logisch object, of het nu grammatisch subject is of niet, terwijl het tweede nimmer tot object kan worden. Dat elementen als *ku-* en *nu-* ooit iets anders kunnen zijn dan vervoegingsprefixen is niet aangetoond, en het is dus in alle opzichten beter ze ook in die gevallen als zoodanig op te vatten waar hun functie niet onmiddellijk in het oog springt. En wanneer men dan den overblijvenden vervoegden vorm passief opvat, en zich rekenschap geeft van de omstandigheden die tot het naar voren halen van het grammatisch subject van dezen vorm moesten leiden, staat aan de verklaring van *nunakamaseang* etc. als „dubbel vervoegde vormen" geen enkel redelijk bezwaar meer in den weg en kunnen wij de Noord-Halmahera-talen rustig op stal laten staan. Ook de met deze vormen geheel op één lijn staande vervoegde *ni*-vormen heeft de Schrijver niet begrepen, getuige zijn uitlating op p. 94 dat in de correspondeerende vervoegde *di*-vormen in het Sa'dansch *di-* in samenstelling staat met een vervoegden vorm.

Ook ten opzichte van de partikels veroorlooft de Schrijver zich allerlei vrijheden, waardoor hij tot averechtsche resultaten komt. Het zijn weer de Melanesische verbaalpartikels en zijn verkeerde opvatting daarvan die hem het spoor doen bijster worden. Niet al te zwaar willen wij hem aanrekenen dat hij b.v. van Mak. *ma*, *mo* opmerkt dat het nu eens praeteritum-aanduider is, dan weer praesens- of futurum-beteekenis verleent enz. (p. 73), omdat men deze wijze van voorstellen nog heel veel vindt. Toch is zij niet juist, en niet anders dan verwarrend te noemen, omdat zij ten slotte niet anders is dan een overblijfsel uit den tijd toen de beoefenaars van Austronesische talen daarin een zelfde systeem van „tijden" terug wilden vinden als onze Westersche talen te zien geven. Haaksma is kennelijk weer te veel onder den invloed van de voor de MN talen door Codrington c.s. voorgestane beschouwing, volgens welke de verbaalpartikels (deze term is op zich zelf al misleidend) in de eerste plaats „tijd en modus aanwijzen" (p. 73), een onjuist uitgangspunt, waardoor men verhinderd wordt een juisten kijk op de functie van deze woordjes

te krijgen, en waarvoor de Schrijver bewaard had kunnen blijven wanneer hij zich minder op Codrington en meer op Kern had georiënteerd [1]. Dit wil intusschen uiteraard niet zeggen dat er geen partikels bestaan die speciaal dienen om een bepaalden tijd tot uitdrukking te brengen (zooals Bar. *da*, futurum-aanduider, welke partikel correspondeert met Mak. *la*). De Schrijver is niet bevredigd door de omschrijving die Matthes van de beteekenis van bepaalde partikels geeft, en daar heeft hij ook wel reden voor, maar ongelijk heeft hij wanneer hij nu b.v. *ja* als „futurum-aanduider" wil definieeren, want in het voorbeeld dat hij aanhaalt is het kennelijk niet *ja* dat de futurum-beteekenis aan den zin verleent. *Ja* komt ook in het Bare'e voor, en wordt bij de bespreking van die taal ook genoemd, maar met verwijzing naar het bij de behandeling van Mak. en Bug. opgemerkte. De vertaling „slechts, maar" is zeker niet onjuist, maar men moet het ook wel eens vertalen door „wel" of iets dergelijks (zoo m.i. ook in den op p. 73 geciteerden Mak. zin), zooals ook door het Ned. „maar" allerlei moeilijk definieerbare nuances kunnen worden uitgedrukt. Het gaat niet aan, zooals Haaksma doet, de verklaring van Matthes „zeer twijfelachtig" te noemen, alleen omdat zij niet op alle gevallen van toepassing is.

De grondfout van den Schrijver is zijn verkeerde opvatting van de verbaalpartikels, die hij als een aparte categorie van woordjes of elementen, principieel verschillend van „bijwoorden" of „partikels" in den gewonen zin des woords, opvat, zonder ze intusschen te bestempelen met den naam van formatieven. Ook de Morische partikels *mo* en *koa* vat hij als zulke verbaalpartikels op (p. 102 v. v.), al weer omdat de omschrijving van hun beteekenis zooals die in MS I gegeven wordt hem onvolledig voorkomt, wat juist is, maar hem er niet toe had mogen brengen de daar opgegeven beteekenissen nu maar verder buiten beschouwing te laten. Tot staving van zijn theorie omtrent *koa* beroept hij zich op de reeds door Kern met Sang. *koa'* gelijkgestelde Polynesische „verbaalpartikel" *kua*, waaraan hij de functie meent te mogen toekennen van het woord waar zij bij staat of een aantal woorden die in zinsverband met elkaar staan tot verbum te verheffen. Van

[1] Zie Verspr. Geschr. dl. 5, p. 3 v. v. en 196 v. v., over „tijden en wijzen" in het Fiji en het Aneityumsch.

Mor. *koa* meent hij nu hetzelfde te mogen aannemen in gevallen als *komba ndio asamo koa andio nggasi* „niet maar alleen ik hier ben spookaap" (p. 104), lett. „niet alleen slechts deze (spookaap) is spookaap". Dit is een volslagen onmogelijkheid. De Schrijver drukt de op *ndio* volgende vier woorden cursief, en schijnt dus dat heele gedeelte door *koa* of *mo koa* tot verbum te laten stempelen, naar het schijnt op grond van de (op zich zelf niet onjuiste) opvatting van den zin als „niet alleen maar deze (spookaap) is het die spookaap is". Maar *koa* heeft hier geen andere beteekenis dan die van „slechts" [1]). Natuurlijk zoekt de Schrijver ook in *mo* en *koa* weer naar een „tijdsaanduiding", uit den aard der zaak tevergeefs, omdat het Morisch een (door den Schrijver op p. 102 trouwens miskend) systeem van twee tijden heeft, die niet met behulp van verbaalpartikels van elkaar onderscheiden worden. Hij moet dan ook tot de conclusie komen dat „de tijdsaanduiding door middel der verbaalpartikels weinig bepaalds heeft" (p. 104).

Hetzelfde moet hij zeggen van Mak. Bug. *na*, gevolgd door den vervoegden vorm (p. 74), welk *na* hij weer gelijkstelt met de achtergevoegde partikel *na* in het Bug. (die heel iets anders beteekent), en dat hij, blijkbaar op gezag van Matthes, maar heelemaal niet vertaalt. Dat een woordje in bepaalde omstandigheden wel eens onvertaald kan blijven sluit echter niet in dat het in het geheel geen beteekenis heeft, en het gaat dan ook niet aan om *na-nakana-mo* eenvoudig te vertalen met „hij zeide" (p. 74) of Bug. *lokka-na' matu, na-ku-ita-to ia-ro bolae* (ik zal ook dat huis gaan zien) „letterlijk" weer te geven met „ik zal gaan, ik zie ook dat huis" (p. 80). De auteur doet het voorkomen alsof hij het Bugineesche Woordenboek citeert, doch daar wordt *na* wel degelijk vertaald, nl. met „opdat", wat ook juist is [2]). Dat als „oorspronkelijke" beteekenis „zie!" wordt opgegeven is natuurlijk niet

[1]) Zie over *koa* en zijn afleiding ook MS § 245 en 263.

[2]) De aandacht dient er op gevestigd dat dit op eigen gezag veranderen door den auteur van de opgaven in de bronnen waarnaar hij verwijst, zonder dat hij den lezer van die wijzigingen in kennis stelt, in dit boek meermalen voorkomt, wat wel zeer verwarrend moet genoemd worden. Dat hij ook in citaten die tusschen aanhalingsteekens staan somtijds willekeurige wijzigingen aanbrengt is boven reeds gebleken.

te aanvaarden, maar dat mag geen reden zijn om het, wanneer men letterlijk wil vertalen, nu maar geheel weg te laten, want dan krijgt men een onmogelijke constructie. Zoo laat hij ook op p. 74 Mak. *na* modaal optreden, en vormen die bestaan uit *na* „opdat, en" met een al of niet vervoegden vorm [1]) als imperatieven figureeren, zonder te zien dat in het derde voorbeeld (waar geen vervoegde vorm optreedt) van een imperatief geen sprake kan zijn.

Het kan ons na het bovenstaande niet meer verwonderen dat de Schrijver de vormen met gesuffigeerd enclitisch personale als een soort *vervoeging* beschouwt (in strijd met de definitie van dezen term op p. 177), en het verbum, adjectief enz. waarachter deze personalia zijn geplaatst zelfs als een *verbaalstam* aanduidt (p. 69 en 72), wat wel in de lijn van zijn verklaring ligt maar toch op een vergissing moet berusten. Een verbaalstam kan hier alleen optreden in de functie van een werkwoordsvorm, niet als een eerst door het aangehechte personale, resp. een of meer partikels + dat personale, tot „finieten vorm" geworden verbalen romp. Op p. 73 laat de Schrijver zelfs „beide finiete vormen in vereeniging" optreden, als een soort Siameesche tweelingen waarvan het werkwoordelijk bestanddeel zoowel met het voorafgaande (proclitische) als met het volgende (enclitische) pronomen een finieten vorm uitmaakt! Bedoelde vormen bestaan uit een vervoegden transitieven werkwoordsvorm (3e pers.), gevolgd door een of twee partikels en een (al of niet uitgedrukt) enclitisch personale van den 3en pers. De Schrijver wil dit laatste op den agens laten slaan, waarvoor hij zich op Adriani kan beroepen (MZG 58, p. 232), maar ook wanneer dat juist mocht zijn kan het toch in geen geval beteekenen dat het enclitische personale nu met den voorafgaanden werkwoordstam een „finieten vorm" uitmaakt. Het is in dat geval niet anders dan een niet tot den vorm behoorende, dus los aangehechte enclitica, waarmee het reeds pronominaal aangeduide subject nog eens opnieuw en geheel pleonastisch zou zijn opgehaald. Het schijnt mij dan ook wel zeker dat het bedoelde personale hier niet op het subject maar op het object

[1]) Zie de vertaling bij Brandstetter, „Die Geschichte von Djajalankara", p. 19.

(het „het" van de vertaling op p. 73) slaat, evenals dit het geval is in Sa'd. *naalami nakandei* „hij nam ze en at ze" (p. 93), waarin de Schrijver het pronomen *i* eveneens op het subject wil laten slaan, wat natuurlijk niet te handhaven is. Ook in Sa'd. *nakuami* „hij enz. zeide" of liever „toen *(mo)* zeide hij" is *-i* wel niet anders dan de pronominale aanduiding van het object, de gesproken woorden. Er is geen enkele reden om het woord *kua* „zeggen" voor iets anders dan een zuiver transitivum te houden, zooals de Schrijver schijnt te doen op p. 95, waar hij den zin *nakuami te Tau Sugi' mebali dikua: da' mulao!* „de Rijke antwoordde en zeide: Je gaat niet!" aanhaalt, waarin hij *dikua* blijkens p. 178 op het subject laat slaan en als niet-passieven *di*-vorm opvat, wat ongemotiveerd is. Wat als transitief moet worden opgevat en wat niet moet men door de taal zelf laten uitmaken en niet door een andere taal, hetzij Europeesch of Indonesisch [1]), en het gaat niet aan om, zooals de Schrijver doet, b.v. in het Lebonisch vervoegde vormen van intransitiva aan te nemen omdat men die vormen in het Ned. intransitief moet vertalen (p. 91) [2]).

Voor een klein geruchtje vervaard is Dr. Haaksma zeker niet, en het wekt dan ook geen verbazing dat een simpel accentje hem geen moeilijkheden in den weg vermag te leggen. In den Bug. zin *muangauiwi-ro iko-na suroï anu,* die reeds aan Kern moeilijkheden baarde, vat hij *na* als verbaalpartikel met enclitisch pronomen van den derden pers. sg., d.w.z. als persoonsexponent op, de plaats innemende van het verbum substantivum, en vertaalt dienovereenkomstig „gij erkent dat gij het zijt, die dat bevolen hebt" (p. 80 en 81). Matthes wijst op het accent, dat op de voorafgaande lettergreep (*ko*) rust, als argument voor de verklaring van *na* als

---

[1]) Vgl. Jonker, VWV p. 287 v., en Nogmaals de VV p. 164.

[2]) Op p. 289 van Woensdregts artikel in TBG dl. 69, waaraan de zinnen in quaestie zijn ontleend, vindt men trouwens duidelijk aangegeven dat de beide laatste gevallen heelemaal niet intransitief zijn op te vatten. In de beide eerste voorbeelden had het achtergevoegde *-i* den Schrijver een waarschuwing moeten zijn.

Een ander geval heeft men op p. 28 van Woensdregts „Mythen en Sagen der Berg-Toradja's van Midden-Selebes", waar vervoegde vormen van intransitiva in het Bada'sch worden opgegeven die afhangen van *bo* „opdat".

possessivum, maar hij heeft daarvoor nog een anderen grond, dien Haaksma in 't geheel niet noemt, nl. dat in soortgelijke gevallen in het Mak. eveneens *na* optreedt en dat *-na* in deze taal niet anders dan possessivum kan zijn (de Bug. partikel *na* luidt daar *ma*). Tegen Haaksma's verklaring pleit bovendien dat men daarbij moet aannemen dat op het personale („gij") nadruk valt, wat in het gegeven voorbeeld heel aardig gaat, maar niet in de andere zinnen die Matthes t. a. p. (Boeginesche Spraakkunst § 182) noemt. Waarom de eenvoudige verklaring, voorgeslagen en met argumenten gestaafd op p. 169, nt. 1 van „Nogmaals de VV", een verklaring waarbij men niet zijn toevlucht behoeft te nemen tot allerlei willekeurigheden en die ook niet zoo heel ver afstaat van een der door Matthes beproefde, geen genade in zijn oogen heeft kunnen vinden, vermeldt de auteur helaas niet.

Tweeërlei zal den lezer uit het bovenstaande duidelijk zijn geworden: dat de Schrijver zich met zijn theorie over de „verbaalpartikels" op een heilloos pad heeft begeven, maar tevens, dat hij niet kan komen waar hij wezen moet door alleen maar over te wippen op een ander stokpaardje (b. v. de substantief-constructie, welk gewichtig verschijnsel er in zijn boek wel heel bekaaid afkomt). De grondfout ligt dieper en bestaat, zooals het laatst besproken geval demonstreert, in een onvoldoende doordrongen zijn van de waarde van het grammatisch systeem voor de verklaring der verschijnselen in de taal. Typisch wordt dit geïllustreerd door wat de Schrijver bij zijn behandeling van *mo* en *koa* in het Morisch (zie boven) opmerkt over den zin *gaagi oru-orua iramo koa mo'ia a rodohado* „toen woonden zij nog slechts met haar tweeën in haar huis" [1]). In dezen zin trekt hij *ira*(*mo koa*) bij *mo'ia* en meent hier derhalve een door mij als „futurum-vorm" beschreven vorm te constateeren waarbij ... geen sprake is van een futurum. Hij schijnt niet te voelen dat hij op deze wijze het geheele systeem der Morische grammatica uit zijn voegen rukt. Dit is meer dan een eenvoudige slordigheid, het is een methodische fout. Hij had

[1]) P. 102 (met verbetering van *gagi* in *gaagi* en invoeging van „nog slechts" als vertaling van *-mo koa*).

zich, alvorens zoo maar kalmweg tot „futurum-vormen" zonder futurische beteekenis te concludeeren [1]), behooren af te vragen of hij zich wellicht vergiste in de analyse van den zin in quaestie, en zou dan, bij raadpleging der Spraakkunst, al spoedig bevonden hebben dat *ira(mo koa)* hier niet bij *mo'ia* maar bij het voorafgaande telwoord *oru-orua* behoort (zie MS p. 99 v.), en daarmee één geheel uitmaakt (de beste spelling zou zijn *oru-orua'ira-mo-koa*, als één woord; zie MS p. 96, nt. 1, en p. 214 v.).

Gaan wij thans over tot een aantal opmerkingen op etymologisch gebied, systematisch gerangschikt.

Di-. Bij de bespreking van OJ. *den-* is gezegd dat de functie van dit prefix in den modalen imperatief meer steun geeft aan de verklaring die door Kern van *de* en *di* is gegeven dan aan die van Haaksma. Het spreekt wel vanzelf dat hiermee de afleiding van *diri* als een verdubbeld *di* met klankafwisseling (p. 179) geenszins is aangetast, al klinkt de conclusie dat het woord *di* „dus een der eerste, om niet te zeggen *het* eerste, was om zichzelf en anderen aan te duiden" (p. 179) wel wat wonderlijk. De Schrijver kent aan *di-* oorspronkelijk reflexieve waarde toe, doch men zal beter doen deze beteekenis van *di-* (en dus ook die van *diri*) ten slotte toch weer terug te brengen tot de demonstratieve functie van dit element. Die oorspronkelijk reflexieve of mediale waarde leidt de auteur voornamelijk af uit de bekende Sundasche vormen *disada* „geluid geven" (dit voorbeeld is niet bepaald reflexief te noemen) enz., waarbij zich misschien enkele vormen uit het Lamp. aansluiten (dat de Maleische vorm, genoemd op p. 178, geen bewijskracht heeft, merkt de Schrijver zelf op op p. 24; van Sa'd. *dikua* is dit boven aangetoond) [2]). Of deze vormen

---

[1]) Dat hij in r. 19-20 spreekt van „het finiete verbum" terwijl hij slechts één serie vormen daarvan bedoelt is een van de vele kleine slordigheden die het boek ontsieren.

[2]) Op p. 179 verwijst de Schrijver nog naar het Engganeesch, waaruit hij op p. 46 o.a. aanhaalt: *di-bu-ua* „mĕmbilang (bĕrkata)", *di-bu-dodo* „mĕmĕgang" en *di-puaka* „bĕrangkat". In de beide eerste gevallen heeft hij de vertaling van zijn bron weer willekeurig gewijzigd: voor *di-bu-ua* heeft de tekst van Helfrich nl. dia bilang en di bilang en voor *di-bu-dodo* dia pegang. Dit zijn dus gewone *di*-vormen met verzwegen agens van den 3en persoon (vgl. *di-paböha* „dipanggang" en *di-muna* „diambil",

voldoende bewijskrachtig zijn voor Haaksma's stelling lijkt mij aan twijfel onderhevig, maar ontkend kan niet worden dat de vormen met *di-* minder uitgesproken passief zijn dan die met *-in-*, zooals duidelijk blijkt in het Bataksch, waar de beide formaties naast elkaar voorkomen, met verschillend spraakgebruik en verschillende aanduiding van den agens. Dit laatste geldt niet voor het Karosch en hieruit leidt de Schrijver af dat de formaties met *di-* (*i-*) en *ni-* oorspronkelijk niet van elkaar verschild hebben, wat, gezien het verschil in spraakgebruik, niet aangaat. Het is trouwens zeer onwaarschijnlijk dat de aanduiding van den agens van den *ni*-vorm door het personale, zooals het Karosch heeft, oorspronkelijk is. Er moet op gewezen worden dat in sommige talen de neiging bestaat het possessivum te vervangen door het personale, b.v. Ledo (Palusch) *banua kami* „ons huis" (Bare'e: *banua mami*), Da'a (een ander Kailisch dialect) *sapo komi* of *sapomi* „jullie huis" (Ledo alleen *banua miu*, Bar. *banuami*). Men kan zeer goed *di-* en *ni-* als bijvormen of variëteiten beschouwen en toch een oorspronkelijk verschil aannemen tusschen de daarmee afgeleide vormen. Dat het optreden van den agens in den vorm van het gewone personale bij de *di-*, *i-*vormen oorspronkelijk is, is eerder aan te nemen.

Het is om meer dan één reden te betreuren dat de Schrijver de hypothesen van Jonker over *di* en *ni* [1]) niet noemt. Deze geleerde vat *di-* op als een variant van *da* enz., het bekende meervoudige element, en acht de mogelijkheid niet uitgesloten dat het oorspronkelijk een meervoudig voornaamwoord is geweest. Het schijnt dat Haaksma deze theorie, die in het wezen der zaak niet zoo heel ver van de zijne afstaat, over het hoofd heeft gezien, want anders zou hij niet, naar aanleiding van een uitspraak van Adriani in de „Spraakkunstige schets van de taal der Mĕntawai-eilanden" die hierop doelt, de opmerking hebben geplaatst: „Deze

---

ontleend aan zinnen waarin de agens vlak tevoren genoemd is en die door Helfrich dan ook actief worden weergegeven in de Nederlandsche vertaling; vgl. ook Haaksma p. 42 over Mĕnt. *i-*). Van een ruimer gebruik van *di-* dan in het Maleisch wordt aangetroffen, „zoodat het veel weg heeft van een formatief tot vorming van verba" blijkt niets. Dat *di-* ook voorkomt voor vormen die reeds van het prefix *bu-* zijn voorzien kan zeker niet als argument dienen!

[1]) VWV p. 313 nt., „De Eind-Medeklinkers", p. 62 (322) nt.

opvatting van di als personale, uitgesproken door van Ophuysen in zijn Mal. Taalstudiën, moet toch als volkomen onhoudbaar beschouwd worden" (p. 41), een opmerking die trouwens niet erg goed past bij de uitspraak in quaestie, welke als volgt luidt (BKI 84, p. 85): „ . . . indien *di-* in *diboenoeh* „gedood worden" oorspronkelijk een pers. v. n. w. is, zal het eer een meervoudsvorm zijn dan een enkelvoud en in verband kunnen gebracht worden met *da* van *anakda, boenda,* enz., dan met het Mènt. *ra*" (de Schrijver laat het laatste stuk van het citaat weg).

Een verdienste van Haaksma's werk is dat hij ook *si-* in één verband brengt met *di-, ni-* (en *i-*) [1], en laat zien dat de verschillende functies waarvoor deze elementen dienen door elk hunner kunnen worden vervuld (p. 42-44), wat intusschen nog niet behoeft te beteekenen dat zij geheel gelijkwaardig zijn (p. 44). Vooral de functies van *si-* en *di-* (*i-*) als „praefix tot vorming van verba" loopen sterk uiteen, immers Mènt. *si-* (in *masi-*) is actief [2]), terwijl het omtrent Mènt. *i-* voorloopig het verstandigste schijnt,

---

[1]) *I-* kan zoowel oorspronkelijk zijn als uit *ni-* of *ri-* zijn verkort. Er is geen reden om Bug. *i-*, dat naast *ri-* voorkomt, voor iets anders dan voor een verkorting van dit laatste te houden, en er een argument aan te ontleenen voor de opvatting dat Mak. *ni-* een variant is van *di-*, Bug. *ri-* (p. 77).

[2]) Deze vormen met *masi-* etc. (Adriani, BKI 84, p. 61 v. v.) worden door den Schrijver mirabile dictu in 't geheel niet genoemd. Hij spreekt alleen over *si-*, en poogt aan te toonen dat deze vormen, door Adriani (l. c. p. 87) als passieve deelwoorden beschreven, ook een andere functie kunnen hebben. In deze poging slaagt hij intusschen niet, daar al zijn voorbeelden op die wijze te verklaren zijn, ook *sura kam, taikamanua, si-galai aku* „I thank you, sky spirits, for transforming me", waarin hij *kam* als agens opvat, wat niet noodig is, daar men het ook bij *sura* kan trekken en *si-galai aku* als bijzin opvatten. Doordat in deze gevallen *si* als betrekkelijk voornaamwoord kan worden beschouwd faalt ook de gelijkstelling met de vormen met *i-* = *di-*. De op p. 43 nt. 1 aangehaalde uitspraak van Adriani slaat op heel iets anders dan waarop Haaksma haar wil laten slaan.

Wel actief is de vorm *si* + transitieve verbaalstam in het Tobasch (v. d. Tuuk, Tobasche Spraakkunst p. 255 v.), waaromtrent de Schrijver op p. 13, nt. 7 opmerkt dat hij „wel niet anders dan als een vervoegde vorm (is) op te vatten". Hoe hij hierbij komt is mij niet duidelijk; voor zoover ik kan zien is er tusschen den betrokken *si*-vorm en de vervoegde vormen geen enkel punt van overeenkomst.

alleen aan te nemen dat dit prefix waarschijnlijk geen pronomen is maar correspondeert met *di-* elders [1]) (vgl. ook het boven over Engg. *di-* opgemerkte), welke opvatting zich aansluit bij die van Jonker, ook inzake Niassch *i-* [2]). Het pleit weer niet voor den diepgang van Haaksma's boek dat hij deze opvatting van Niassch *i-*, die een steun zou hebben gevormd voor zijn opvattingen inzake *di-* (p. 178), in 't geheel niet noemt, en dat te meer omdat het Simalureesch *ni-* heeft, dat in het Niassch passieve deelwoorden vormt. Dat het niet zonder belang zou zijn geweest dit op te merken blijkt hieruit dat men op deze wijze voor de talen van de eilanden ten Westen van Sumatra (zie wat het Engganeesch betreft het boven gezegde) tot dezelfde formatie komt; vgl. ook

---

[1]) Meer dan dat heeft de auteur zeker niet waarschijnlijk gemaakt. Hem moet verweten worden dat hij bij zijn behandeling van het Mĕntawaisch veel te veel waarde heeft gehecht aan wat de geneesheer Dr. Max Morris in zijn „Mentawai-Sprache" heeft gezegd en zelfs aan wat deze niet heeft gezegd. Onbegrijpelijk is het dat hij van dezen schrijver, over wiens waarde als grammaticus Adriani's „Spraakkunstige schets van de taal der Mĕntawai-eilanden" zich toch duidelijk genoeg heeft uitgesproken, toch nog onder alle omstandigheden uiterst verdachte opgaven als *kudu* „sitzen, sich setzen" – *i-kudu* „gelagert sein" opneemt en daaraan gronden wil ontleenen voor de vaststelling van de functie van *i-*. De auteur had verdacht moeten zijn op de mogelijkheid dat men hier met een (in bepaalde syntactische omstandigheden optredenden) vervoegden vorm te maken heeft; zie Jonker in Encyclopaedie van Ned. Indië[2], II, p. 710 b, welk stuk blijkbaar niet door hem is geraadpleegd, daar hij op p. 45 alleen spreekt over vervoeging van transitiva. Ook in den laatsten regel van p. 41 (*nu-ake papae-mai ta i-ōbaket-mui* (spelling Haaksma) „give us chisels that you do not want") kan *i-* als aanduiding van den 3en pers. sg. opgevat worden, optredende voor een passieven vorm die voorafgegaan wordt door *ta* „niet" (vgl. p. 42, r. 1). De andere voorbeelden op p. 42 zijn niet duidelijk. Als er één element is dat op allerlei manieren verklaard kan worden dan is 't wel *i* (op p. 98 van Adriani's Schets blijkt b.v. dat het lidwoord *si* tot *i* kan worden). Welke van de vele denkbare verklaringen in casu de juiste is kan alleen door een zorgvuldig onderzoek worden uitgemaakt. Het is zeer de vraag of de beschikbare gegevens daarvoor wel voldoende zijn. De conclusies die de Schrijver op p. 44 uit den bovengenoemden vorm *iobaketmui* trekt zijn wel zeer voorbarig. Nog veel minder grond is er voor de opvatting dat de vervoegde vormen zich in de plaats hebben gedrongen van die met *i-* of *si-* (p. 44); zie beneden.

[2]) VWV p. 310 v. v. (bij Haaksma p. 40 verkeerd opgevat).

Tob. *di-* in den 3en pers. sg. van het „eerste passief". De Schrijver verklaart *ni-* in het Sim. op dezelfde wijze als *i-* in het Niassch en andere talen (zie beneden), nl. als het formatieve element van een pronomen 3e pers. sg., i.c. van *nia* (dat intusschen voor het Sim. alleen als possessivum wordt opgegeven, in den vorm *ne*, terwijl het personale *ia*, *ise* of *dise* luidt), en komt zoo toch ook tot de gelijkstelling met *di-* en *i-*, maar in een anderen zin dan boven bedoeld.

Wat nu het ontstaan der vervoegde vormen betreft, de Schrijver stelt zich dit op p. 179 zóó voor dat deze in de plaats van de *di*-vormen etc. getreden zijn. Daarbij wordt dan blijkbaar verondersteld dat de talen die wèl vervoegde vormen maar geen *di*-vormen kennen (zooals die van Midden-Celebes) deze laatste verloren hebben [1]). Immers de auteur maakt in dit verband kennelijk met opzet geen melding van *ni-* (*-in-*), waarop de verklaring van *di-* als reflexief element (zie boven) zich ook moeilijk laat toepassen. Toch stelt hij elders *di*, *i* en *ni* op één lijn (zie boven), ook in dit opzicht; zie p. 16, waar hij aanneemt dat *ku-* in de plaats van *di*, *i* of *ni* is getreden. De ware bedoeling van den Schrijver is dus niet duidelijk. De bewijskracht van de Bataksche vormen met *i-...-kō* [2]), *i-...-na*, *i-...-kami*, *i-...-kam* enz. voor zijn stelling dat de vervoegde vormen in de plaats van die met *di-*, *i-* gekomen zijn is niet groot, gezien het Ledo, waar men net zulke vormen met *ra-...-na* enz. aantreft. Men heeft in Palu slechts drie vervoegingsprefixen, nl. *ku-*, *mu-* of *nu-* en *ra-*, welk laatste op een niet nader aangeduiden agens slaat (voor den 3en pers. meerv. dient *ra-...-ra*). De andere personen worden omschreven met *ra-...-na*, *ra-...-ta*, *ra-...-kami*, *ra-...-miu*. In het Da'a is dit proces minder ver voortgeschreden, en er kan geen twijfel aan zijn dat het op een secundaire ontwikkeling

---

[1]) Vgl. R. A. Kern in BKI 92 (1934), p. 64: „De vervoegde vormen zijn tot de talen met *di*-passieven beperkt, in de Filippijnsche groep in engeren zin komen zij niet voor".

[2]) Naar de spelling van Haaksma, die *ō* gebruikt voor den klank van ons „boom", wat niet klopt met p. XV: *ō* = lange *o*. Of heeft men hier alleen te doen met een verkeerde terminologie, zooals even verder ook onderscheid wordt gemaakt tusschen „lang aangehouden pĕpĕt" en „lange pĕpĕt"?

berust. Vergelijk ook den toestand in het Loinangsch (p. 108). Haaksma's verklaring van de vervoegde vormen is m.i. niet meer dan een bloote hypothese.

Ba. Dit element, dat o.a. in het Niassch als locale prepositie, in het Bimaneesch als agensaanduider optreedt, acht de auteur, mede op grond van Kolosch *awa* „te, in, op, naar" en van *iba*, *iwa* = *diri* „persoon, zelf", een synoniem van *di* (p. 38, 114 v.), waarbij hij dus *ba*, dat hij op p. 22 „grondwoord" van *iba*, *iwa* en *awa*, *awa'* noemt, met deze laatste op één lijn stelt (vgl. p. 115: „Austron. *ba* of *iwa*, *awa*", enz.). Deze uiteenzettingen, die die van Lafeber op de laatste bladzijden van zijn dissertatie op gelukkige wijze aanvullen, zijn zeer belangrijk en doen den speurzin van den auteur alle eer aan, al kunnen wij hem niet geheel volgen wanneer hij het element *ba* enz. terugvindt in een groot aantal woorden uit allerlei streken van den Archipel, zooals Minangk. *balau*, *baliau* en Mal. *beta* (zie p. 18, p. 22 met nt. 5, p. 47, p. 106, r. 3-4), waarvan afleidingen worden gegeven die wel zeer scherpzinnig zijn, maar waarbij aan de fantasie toch te veel de vrije teugel wordt gelaten. Maar de afleiding die hij geeft van Boven-Morisch *iwono* „hij" en *iworo* „zij" (*iwo* = *iwa*, *iba* elders; p. 105 v.) is zeker veel beter dan de in de MS (p. 124 v.) gegevene, waarbij een aanwijzend woord moet aangenomen worden dat overigens althans in dien vorm in de taal niet voorkomt. Een kleine moeilijkheid schuilt in de Padoësche vormen *umono* „hij" en *umboro* „zij", waarvoor de Schrijver een verklaring geeft die niet aannemelijk is. Natuurlijk is **umbono* uit **umwono* (p. 106), maar dat *u*- hetzelfde zou zijn als de eerste lettergreep van Tinomposch *ungkue*, *umue*, die zelf uit *ongkue*, *omue* zijn ontstaan, is niet aan te nemen, daar dit *o*- in de Boven-Morische pronomina niet optreedt (p. 106, r. 20-22 bij den Schrijver berust op een vergissing). De op p. 125 der MS gegeven verklaring van de *u* uit *i* (en van **umb*- uit **imw*-) wordt nog waarschijnlijker wanneer men let op den Tobaschen vorm *imana* naast *ibana* (door den auteur niet vermeld), die, behoudens de *u*, geheel met Pad. *umono* correspondeert.

Personalia. Over de afleiding van de verschillende vormen der persoonlijke en bezittelijke voornaamwoorden slechts een enkele opmerking. Wij bevinden ons hier vrijwel geheel op

hypothetisch terrein en het aantal mogelijke verklaringen is legio, zooals ook dit boek duidelijk aantoont. De auteur sluit zich in dit opzicht, gelijk ook in andere, aan bij de school van Schmidt, die de zaken van Melanesisch standpunt beziet, en wijdt weinig of geen aandacht aan de opinies van hen die van de IN talen uitgaan, in de eerste plaats aan die van Jonker. De opvatting van Schmidt dat de oorspronkelijke vorm van het personale 1e pers. pl. excl. **kamami* heeft geluid kan ik niet zoo „brillant" vinden als Dr. Haaksma (p. 100). De Fijische vorm *keimami* wordt er niet door verklaard, zoodat Schmidt genoodzaakt is dezen te splitsen in *kei* (uit *kemi* uit *kami*) + suffix *mami*[1]). Jonker spreekt ook van vormen als *kamam, kanam, kamai* enz.[2]) als bestaande uit *mami* voorafgegaan door een ander element[3]), zooals ook b.v. het Morisch *omami* gebruikt, naast het (thans enclitische) *kami*. De auteur laat dit onvermeld. Hij acht Simalureesch *de'mai*, dat hij op **diakmai* terugvoert, een steun voor Schmidts opvatting, doch ziet op p. 33 (niet op p. 32) geheel over het hoofd dat de synonieme vorm *diama'i* een hamza heeft, die in *de'mai* versprongen kan zijn [4]). Ook Napal-Litjin *kamai* (p. 29) kan niet als bewijs dienen, daar *ai* hier uit *i* kan zijn ontstaan [5]).

Ook de belangrijke opmerkingen van Jonker over de vormen van den 2en pers. plur. (Rottineesche Spraakkunst p. 328 v.) vind ik bij Haaksma niet vermeld. Hij sluit zich ook in dit opzicht geheel bij Schmidt aan, en wel zoo critiekloos dat hij op p. 21 zelfs de gelijkstelling van Tag. *kamo* en *kayo* (door H. *kamō* en *kayō* gespeld) overneemt, waarover door Kern (V. G. V p. 146) het noodige gezegd is, en die voor het betoog geheel overbodig is. Ook het gezegde op p. 37 over Niassch *ami* (2e p. pl.), welks *i* verklaard wordt uit *iu*, „aangezien de vorm op kamu moet teruggaan",

---

[1]) Über das Verhältniss der melanesischen Sprachen zu den polynesischen und untereinander, p. 68.

[2]) l. c. p. 67. [3]) VWV p. 275.

[4]) Dit klopt ook met het hooger op p. 33 (met verwijzing naar Damsté) opgemerkte over het al of niet gebruiken van klanken als *h* en hamza. Speciaal de hamza is een klank die gemakkelijk wegvalt, verspringt of nieuw ontstaat (door vocaalsplitsing). Daaruit te concludeeren (zooals Haaksma doet) dat zulk een hamza geen waarde heeft is niet juist.

[5]) Encyclopaedie van Ned. Indië[2] s. v. Rĕdjangsch.

schijnt gebaseerd op Schmidt, l. c. p. 26: „Die melanesischen Sprachen, die auch ein Pluralsuffix gebildet haben, suchen es allerdings im Allgemeinen lautlich von dem Singularsuffix zu scheiden, indem sie zu dem Singular *mu* für den Plural Formen wie *mui*, *miu*, *mi* bilden". Het eigenaardige is nl. dat Haaksma nergens vermeldt hoe hij zich het ontstaan van *kamiu* uit *kamu* voorstelt (vgl. p. 40 bovenaan). Op p. 87 denkt hij er dan ook weer anders over, want daar ziet hij als den oorspronkelijken vorm van het personale van den 2en pers. (sg. en plur.) *kaniu*, *kamiu* aan, later gedifferentieerd tot sing. *ko* en plur. *kamu*, met elisie van de *i*. Dit kan toch niet alleen van de daar behandelde taal (Napusch) gelden. Vlak te voren (p. 83) verklaart hij Bar. *komi* „jullie" (door Adriani met *kamu* gelijkgesteld, wat zich mooi zou aansluiten bij de zooeven gegeven verklaring, al stelt Adriani het zich blijkbaar weer anders voor) uit **kamu-miu*, een stapelvorm (door den Schrijver hier en elders minder juist „gereduplicеerde vorm" genoemd). Als soortgelijke vormen noemt hij even verder Mand.-Bat. *-muyu*, *-muñu*, *-munu*, en *-miu* (*koamiu*, *komi*, enz.) in zekere Melanesische idiomen. De afleiding van *komi* uit *kamiu* wijst hij af, omdat Austron. *a* in het Bare'e in den regel *a* blijft (hoewel de BS op p. 58 duidelijk zegt dat *o* in vele gevallen uit *a* is ontstaan), en omdat het hem duidelijk schijnt dat *ko* in *siko* „jij" en in *komi* „jullie" hetzelfde is. Aangezien in het Bad. *kamiu* en *komi* naast elkaar voorkomen is dit juist heelemaal niet duidelijk. Daar ook in het Kailisch *komi* en *komiu* naast elkaar staan lijkt mij de afleiding van *komi* uit *komiu*, *kamiu* wel vast te staan. Men zou verwacht hebben dat de auteur *-miu* uit *-muyu* af zou leiden, uit welken laatsten vorm ook Měnt. *-mui* en zelfs *-mi* [1]) verklaard kunnen worden. Op p. 37 geeft hij er de voorkeur aan, *-miu* uit den zeldzamen vorm *-mui* af te leiden (metathesis) en dan door afwerping van *u* tot *-mi* te doen worden, wat weer aan Schmidt ontleend is, maar op p. 40 heet juist *-mui* door metathesis ontstaan. Er is geen wijs uit te worden. Tot welke zonderlingheden zijn systeemloos geëtymologiseer den Schrijver brengt blijkt op dezelfde

[1]) Zie echter Jonker l. c. p. 329 (m.i. niet geheel overtuigend, daar juist de pronomina in sterke mate aan reductie blootstaan en de bijzondere aard van de verbinding *miu*, resp. *mui* overgang in *mi* al zeer gemakkelijk maakt).

bladzijde (40), waar hij, na *keu* van Mënt. *ekeu* „jij" uit *kamiu* of *kaniu, kaiu, keiu* (met Umlaut van *a* onder invloed der *i*) te hebben verklaard, de possessiva *-nu* en *-mu* vervolgens weer uit *keu* laat ontstaan „door de oorspr. n en m weder op te nemen" [1])! Waarom de alom voorkomende vormen *-mu* en *-nu* in het Mënt. op deze wonderlijke manier verklaard moeten worden is niet duidelijk, te minder omdat men uit *kamiu* en *kaniu* even makkelijk tot *-mu* en *-nu* kan komen als tot *keu*; het is eenvoudig een kwestie van „doorhalen wat niet verlangd wordt". Op p. 83 wordt dan ook Bar. *nu* en *ni* uit *kaniu* afgeleid en *mi* uit *kamiu* (doch *mu* weer uit *kamu*). Het is zeker waar, en blijkt b. v. duidelijk uit het gebruik van het tusschenzetsel bij deze vormen, dat de possessiva niet anders zijn dan een soort personalia, maar waarom kunnen niet van oudsher twee series personalia naast elkaar zijn voorgekomen? Als zulk een oude vorm is toch zeker wel *mu* te beschouwen, waarmee *nu* ten nauwste verbonden is. Tegen de afleiding van *nu* uit *ñu* waarschuwt Jonker dan ook uitdrukkelijk op p. 273 der VWV. In de West-Toradjasche talen vindt men *mu* en *nu* geregeld samen, zelfs in dezelfde taal, ja binnen hetzelfde dialect (dus als niet meer dan locale variëteiten), en het schijnt mij toe dat *nu* niet anders is dan een zwakkere uitspraak van *mu*, dat dus voor den oorspronkelijken vorm gehouden moet worden (dat v. d. Tuuk *mu* uit *nu* ontstaan dacht vermeldt de auteur op p. 12, nt. 4). De *n* is de lichtste der nasale klanken, zooals *ng* de zwaarste is. *Ng* en *ñ* gaan op groote schaal over het geheele gebied in *n* over. Overgang van *m* in *n* (anders dan als sluiter) is minder frequent, maar er worden toch voorbeelden van gegeven, o. a. in het Malag. en het Melanesisch. Een verdere verzwakking is het wegvallen van de nasaal (*m* of *n*), zoodat alleen *u* overblijft. Dat de vormen met *n* vooral als prefixen voorkomen is met deze verklaring in overeenstemming. In den pluralis staan op dezelfde wijze *mi*, *ni* en *i* naast elkaar, en in den 1en pers. pl. excl. *mami* en *nami* (waarvan *mami* door Kern, V. G. V p. 146 uit assimilatie

[1]) In een noot noemt de Schrijver nog Mënt. *kaiu* en *kau* < IN *kayu*. Vermoedelijk is dit een vergissing. Een Mënt. woord *kau* „hout" is mij niet bekend (het woord daarvoor is *loina*). *Kaiu* in *buat kaiu* (Adriani o. c. p. 63 nt.) moet uit het Mal. zijn overgenomen.

wordt verklaard). Behalve verzwakking vindt men bij de personalia althans aan het begin ook versterking, zooals in Bar. *nda-* naast *ra-*. *Ndi-* in den 2en pers. plur. in Bar. en Mor. verklaart de auteur uit de afwisseling van *n* en *nd*. Dit is wel wat al te gemakkelijk. Wisseling van *n* en *nd* ontstaat niet „zoomaar", maar moet een oorzaak hebben. In het Mor. is bovendien de vorm *ni-* niet aangetroffen, wat een steun is voor de verklaring van Adriani (*ndi-* is in navolging van *nda-* ontstaan). Wanneer *n* naast *nd* staat heeft men meestal te doen met klankverzwakking [1]. In bepaalde gevallen zou men echter *nd* als versterking van *n* kunnen opvatten (vgl. Ned. *diender*, *boender*, *fatsoendelijk* e. d.). Op deze wijze zou wellicht Lamp. etc. (*ĕ*)*ndu* kunnen verklaard worden, waaruit dan weer *du* zou kunnen ontstaan zijn door reductie van *nd* tot *d*, als in Mor. *do* (3e p. pl.) naast *ndo* in sommige dialecten. De scheiding van *ndu* (en *du*) en *nu* op p. 12 is m.i. niet erg bevredigend, evenmin trouwens als de gelijkstelling van *du* met *di* enz. De Schrijver verwijst naar v.d. Tuuk, doch ten onrechte, want deze verklaart Dairisch *ĕndene* (Haaksma: *ĕndĕnĕ*) niet als een bijvorm van *ĕnduna*, maar als een contaminatie van *ĕnduna* en *kene* (*kĕnĕ*).

Het boven gezegde zou een steun kunnen zijn voor de verklaring van *na* (3e pers. sg.) uit *nya*, *ña*, waarvan de Schrijver zich een aanhanger betoont. Noodig is deze hypothese allerminst. Wanneer zij juist ware zou men verwachten *ña* althans een enkele maal als vervoegingsprefix te zien optreden. Dit is wel het geval in het Minangkabausch maar hier staat *ño* in die functie naast *iño* en heeft men kennelijk met een Neubildung te doen. Op p. 48 neemt de Schrijver trouwens *a* als grondvorm van *na* en *nia* aan. Overigens zij verwezen naar Jonker, VWV p. 274 [2]).

Dat intusschen bij de persoonlijke voornaamwoorden dikwijls verkorting voorkomt is zeker waar, en het is een verdienste van den Schrijver dit duidelijk in het licht te hebben gesteld, b. v. ten opzichte van de enclitische vormen, die zeker op verkorting

[1]) Vgl. voor het Morisch MS § 27 (ten onrechte geciteerd op p. 99).

[2]) Op p. 66 stelt de auteur zich de zaak zóó voor dat *na* ontstaan is uit *nia*, *nya*, met reductie van de semivocaal als in *babi* < *babwi* < *babui*. Dit is echter een ander geval. In talen die de palatale nasaal bezitten is normaliter te verwachten dat *nya* tot *ña* wordt, niet tot *na*.

berusten en waarover hij verschillende goede opmerkingen maakt. Juist opgemerkt is b. v. dat Morisch (dialectisch) *e* (3e p. sg.) zeer goed op *ia* kan teruggaan, en, daar dit laatste, naar op p. 415 der MS wordt betoogd, ook van het synonieme *o* (< *a*) geldt, en bovendien het Butonsch *a* naast *ia* heeft (l. c.), is het zeer waarschijnlijk dat èn *i* èn *a* als enclitisch pronomen op *ia* teruggaan (vgl. p. 79, waar een eenigszins andere opvatting wordt gehuldigd, en p. 17, waar Minangk. *é* (*ē*) < *ia*, dat naast *o* voorkomt, een overblijfsel uit een oudere periode wordt genoemd), en dus ook Haaksma's verklaring van het vervoegingsprefix *i*- in het Mor. als niet meer dan een formatief element juist is. Omtrent het enclitische pronomen 1e pers. sg. *na'*, *a'* kan nog opgemerkt worden dat het juister schijnt dit af te leiden uit *inaku* (zooals o.a. in de Morische talen voorkomt) dan uit *niaku*, waarbij uitstooting van *i* moet worden aangenomen. Hetzelfde geldt van Bim. *nahu* (p. 111) en (behoudens de laatste lettergreep) van Mak. *inakke* (p. 70), alsmede van de met *inaku* correspondeerende vormen in het Melanesisch [1]).

Dat de gepraefigeerde vormen grootendeels met de possessiva overeenkomen behoeft, ook wanneer men niet aanneemt dat zij uit omzetting van substantief-constructies zijn ontstaan, in verband met het boven gezegde geen verwondering te baren. Dat er ook verschillen tusschen beide series voorkomen kan worden verklaard uit haar verschillende functie.

*

Het boven gezegde is zeker verre van volledig. Voor een gedétailleerde bespreking van Haaksma's behandeling van elk der talen afzonderlijk ben ik niet competent; gehoopt mag worden dat anderen haar zullen geven, ieder voor zijn eigen terrein. Hieronder volgen daarom alleen nog een aantal opmerkingen over de talen van Midden-Celebes, met eenige „toegiften".

Bare'e (p. 82-86). De Schrijver behandelt de Oost-Toradjasche

---

[1]) S. H. Ray, A comparative study of the Melanesian Island Languages, p. 66 (waar *in*- in *i* + *n* wordt gesplitst, zooals ook Haaksma doet, maar niet op p. 70, waar hij de *n* van *inakke* uit *ñ*, *ny*, *ni* laat ontstaan, waarvoor geen reden is; vermoedelijk heeft hij deze opvatting ontleend aan Kern, V.G. V, p. 172 v.). De afleiding van *inakke* uit *ina'ke* (p. 70) is noodeloos ingewikkeld.

talen tusschen het Bugineesch en het Sa'dansch in, wat niet de juiste volgorde is. Dat *-ngku* (possessivum in zekere dialecten) gelijkwaardig is met *anuku* „van mij, het mijne" (p. 83) is geen feit maar hypothese. Volgens de opvatting van Adriani is de prenasaleering als teeken van den genitief een verkorting van *nu*, dat in het Bar. op dezelfde wijze kan optreden, uit *anu*. Dat de auteur deze hypothese (die mij verre van zeker schijnt) tot de zijne maakt, blijkt op p. 87. Minder juist uitgedrukt is ook dat *sisi'a* „zijlieden" een dubbel formatief *si* zou hebben (p. 84), immers het eerste *si* is wel in wezen hetzelfde als het tweede, maar treedt hier op als lidwoord. Inzake de afleiding van *si'a* „hij, zij" sluit de Schrijver zich bij Adriani aan, die het als een oorspronkelijk meervoudig woord, ontstaan uit *sira*, opvat. Het is zeer de vraag of dit juist is. Het Da'a, waar de vorm *i'a* luidt, heeft eveneens hamza, terwijl in dit idioom toch moeilijk aan vervanging van een enkelvoudig pronomen door een meervoudig gedacht kan worden, daar zooiets daar overigens onbekend is. Gewoonlijk vindt men de omgekeerde ontwikkeling, nl. dat het enkelvoudige pronomen ook voor het meervoud optreedt [1]). Het Morisch, waar dit alleen het geval is wanneer de betrokken „zij" als een groep, dus als een eenheid worden opgevat, geeft een ouder stadium te zien. Naast Bar. *si'a* komt trouwens ook *sira* (Da'a *ira* „zijlieden") in (oorspronkelijk) meervoudige beteekenis voor, zoodat men dus zou moeten aannemen dat deze vorm zich gedifferentieerd heeft in *sira* en *si'a*, waarvoor onvoldoende grond aanwezig is (zie BS p. 341). Op p. 106 van de BS worden behalve *si'a* nog twee woorden opgegeven waarin de R-L-D-klank door hamza vertegenwoordigd wordt. Een hiervan, nl. *wa'a* „geheel", dat zou correspondeeren met Oud-Jav. *wwara* enz., is wel zeer quaestieus (vgl. Nap. *ara* „er zijn"). Het woord *tua'i* „jongere broer, zuster" heeft ook in het Da'a denzelfden vorm, maar de beteekenis van het woord maakt het niet onmogelijk dat men den

[1]) Zoo b.v. in het Maleisch, waar *da*, *nda*, oorspronkelijk possessivum 3e pers. pl., nog over is als honorifiek voornaamwoord, zooals het correspondeerende *-a* in het Bare'e. De Schrijver, die een voorliefde heeft voor het pronomen van den 1en pers. pl. incl., verklaart *-da* op het voetspoor van v. d. Tuuk als verzwakking van *-ta* (p. 14 v.), wat een overwonnen standpunt moet worden genoemd.

vorm een wijziging heeft doen ondergaan (vgl. Bug. *anri* naast *ari*, Mak. *andi*, Mor. *uai* naast *andi*, etc.). Mogelijk is ook dat de hamza in *tua'i* de plaats inneemt van den regelmatigen representant *y*, die in deze positie niet gehandhaafd kon blijven. Wat nu *i'a* en *si'a* betreft lijkt het het eenvoudigste deze vormen te splitsen in *i* (*si*) + *a* en de hamza uit vocaalsplitsing of op andere wijze (rekening houdende met het feit dat men hier met zelfstandige, dus min of meer nadrukkelijke vormen van het personale te doen heeft) te verklaren (men vergelijke b. v. Busangsch *ia* naast *ia'*, p. 65) [1]).

In MZG 59 (1915), p. 72 en TBG 69 (1929), p. 262 blijkt dat de opgave op p. 85, als zou *ra-* in de Oost-Toradjasche Bergtalen alleen de beteekenis „zijlieden" hebben, onjuist is. De Schrijver heeft de BS dan ook verkeerd geciteerd. Voor het overige zij verwezen naar het boven over de afleiding der personalia en de beteekenis der partikel *mo* gezegde.

Lebonisch (p. 90-92). Voor den enclitischen vorm 3e pers. sg. geeft Woensdregt op *ië*. Uit de teksten blijkt dat dit een vergissing is en *'i* moet zijn. Woensdregts „Rampi'-sche Verhalen" (verschenen in TBG 1929) zijn een posthuum werk, dat in verschillende opzichten de kenteekenen vertoont van een nog niet geheel voltooid geschrift. Haaksma heeft hiermee geen rekening gehouden. Zijn opgave van den enclitischen vorm van het pronomen 1e pers. sg. (*-a*) is echter een willekeurige wijziging van

---

[1]) Ook de afleiding van Mënt. *sia* (3e p. pl.) uit *sira* (met onregelmatige elisie van de *r*; p. 44 v.) is niet overtuigend. Het bezwaar tegen Adriani's afleiding (*sia* gaat terug op *si-ia*) gaat niet op, vgl. *sita* (1e p. pl. incl.), naar analogie waarvan *sia* zijn meervoudige beteekenis kan hebben gekregen (de splitsing van *sia* in *si* + *ia*, resp. *si* + *ya* is niet noodig; het kan ook in *si* + *a* ontleed worden). Dat het Noordelijk dialect *ia* heeft zegt niets, want dit dialect gebruikt eveneens *ita* voor den 1en pers. pl. incl. Men vergelijke voor Mënt. *sia* Engg *kia* (uit *sia*), dat voorkomt in sing. *en plur.* De auteur neemt aan dat een meervoudsvorm *sira* of *sida* moet bestaan hebben (p. 48), en beroept zich daartoe op possessivum *-da* (eveneens sing. en plur.), wat niet overtuigend is daar Engg. *d* soms uit *n* is ontstaan (vgl. possessivum *dia* en *nia* = *na*). In dit verband zij nog opgemerkt dat het minder juist schijnt *d* in *ndra* en *dra* (ook in het Niassch) als „overgangsklank" te beschouwen (p. 45 en 36) „om de uitspraak gemakkelijker te maken" (Lafeber p. 156); *dr* is geen samengestelde klank, maar een bijzonder soort *r* of *d* (Adriani, l. c. p. 20).

Woensdregts *-'a*, den juisten vorm. De afleiding van *in-* in *ingko* „jij", *ingka, ingki'* „wij", enz. uit *ĕn, an* is onwaarschijnlijk. *I* uit *ĕ* is niet zeer frequent in het Leb. [1]), en het lidwoord in quaestie komt ook in andere talen zeer dikwijls met den klank *i* voor. De Schrijver verwijst naar Mor. *ongkue* enz., maar hij had moeten verwijzen naar *inaku, inggo'o* enz. van het Watusch en Lakisch (p. 97 en 108). Het Bes. *angkai* kan geen gewicht in de schaal leggen, daar het Leb. in bijna alle personen *i* of *in-* heeft. De afleiding van *ingkĕi* „jullie" op p. 91 is niet te handhaven; *ĕ* moet hier uit *o* ontstaan zijn, vgl. den vorm *ingkoi* in het dorp Leboni en Pipikorosch *koi*.

Den possessieven vorm *-(ng)ka* naast *-(ng)ku* verklaart de auteur als oorspronkelijk behoorende bij den 1en pers. plur. excl. Daar naast *-mu* ook *-ma* voorkomt (welken vorm Haaksma niet weet te verklaren) is het wellicht beter hier aan een fonetische wijziging [2]) te denken, vgl. Rott. *ama* (2e pers.), waarover de Schrijver op p. 123 eenige beschouwingen houdt die niet geheel overtuigend zijn, daar het toch wel het eenvoudigste is, *ama* gelijk te stellen met Mor. Lamp. *amu* [3]), hoe men de laatste *a* dan ook wil verklaren, hetzij uit assimilatie, uit analogie, of als staande voor een pĕpĕt; vgl. ook Rott. prefix *ma-* (2e pers.), door Jonker uit *mu-* en in den pluralis uit *mi-* (welke vormen dialectisch nog voorkomen) verklaard, zoodat *ama* als meervoudig pronomen ook voor *ami* zou kunnen staan. Toegegeven moet intusschen worden dat dikwijls

[1]) Van de drie op p. 135 van Tor. III gegeven voorbeelden is het middelste te schrappen, terwijl het derde (*wini* „nacht") ook in andere talen wel *i* in de eerste lettergreep heeft. Het voorkomen van *i* voor oorspronkelijke *ĕ* in de talen van Midden-Celebes (ook in het Mor.) in 't algemeen en in eenige Toradjasche Bergtalen in 't bijzonder vereischt een nader onderzoek.

[2]) Het Leb. vertoont meer bijzondere klankovergangen op het gebied der vocalen. Zoo heeft het ook een soort *ü*, door Woensdregt als *u* afgebeeld, waar de auteur blijkbaar niet op gelet heeft, zoodat hij *u* (*oe*) en *ü* (*u*) verwart (*no-kĕhiĕlu-i* op p. 91 moet *no-kĕhiĕḷü-i* zijn).

[3]) Op p. 30 leidt de auteur Lamp. *amu* uit *kamu* af en ziet er zelfs een bewijs in voor het ontstaan van *-mu* uit laatstgenoemden vorm! Kort te voren (p. 19) had hij echter Minangk. *ano* wel terecht met Rott. *ana* gelijkgesteld. Dat *amu* ook in den pluralis kan gebruikt worden blijkt niet met absolute zekerheid uit Helfrichs opgave, zooals de Schrijver meent op p. 30, nt. 8.

formatieve elementen aan de vormen der pronomina worden toegevoegd. De auteur verwijst (p. 123) naar het Sumbasch, en men zou verwacht hebben dat hij zulk een element zou aantreffen in Sumb. *-ka* (1e pers.), welken enclitischen vorm hij echter uit omzetting verklaart, „daar een k nooit als sluiter kan staan (als zoodanig treden alleen op de tenues, [1]) r, l, h (s), en de nasaal ṅ < m of n)", zooals hij op p. 116-117 niet zeer logisch zegt [2]). Nu is het waar dat de uitspraak der sluiters vrij onduidelijk is, zoodat men, wanneer men een sluiter wil doen uitkomen, een steunklank *-u* achtervoegt, waarvoor het West-Sumbasch *-a* gebruikt [3]), maar dit geldt niet alleen van de *k*. Intusschen blijft het wel mogelijk dat *ka* ontstaan is door omzetting van *ak* (voor *aku*), „waarbij de *a* tevens als steunvocaal dienst doet". Toch is ook voor de opvatting van Adriani-Onvlee, dat *ka* eigenlijk 1e pers. pl. excl. is, veel te zeggen, vgl. Mak. *inakke* en het daarover opgemerkte op p. 70, en den vollen vorm *ñungga*, volgens Haaksma uit **i-nu-ngka* (p. 116), in elk geval met een nasaal in de laatste lettergreep die in de volle vormen der andere personen niet voorkomt, en er dus op kan wijzen dat deze vorm uit méér elementen bestaat dan de andere; vgl. ook de dialectische vormen *yanu, ñua, ñanga, yawa*, enz., genoemd op p. 116, die geen van alle een *k*, voor een deel echter wel een nasaal vertoonen, en voorts de vormen van den 1en p. sg. met afwijkende vocaal in de laatste syllabe, aangehaald op p. 47. Omtrent den vorm ** inungka* zij nog opgemerkt dat het juister schijnt dezen te splitsen in *in-u-ng-ka*, met de bekende lidwoorden *i(n)* en *ĕ(n)* (welk laatste in het S. *u(n)* [4]) kan worden), dan een formatief element *nu* aan te nemen, zooals Haaksma doet.

Welke verklaring voor het Leb. de juiste is zal nader onderzoek moeten leeren.

Over de vervoegde vormen die de Schrijver ten onrechte voor

---

[1]) Deze komma staat niet in den tekst, doch behoort er te staan.

[2]) Dat de sluiter *ng* steeds uit *m* of *n* is ontstaan zegt Onvlee ook niet; hij kan ook oorspronkelijk zijn.

[3]) Jonker, Encyclopaedie van Ned.-Indië², IV, p. 6; Onvlee, Eenige Soembasche Vertellingen, p. XI.

[4]) De vorm *u(n)* komt ook in de Minahasa voor; het karakter der nasaal is aan wisseling onderhevig.

intransitiva aanziet is boven reeds gesproken. Ook zijn opmerkingen op p. 91-2 over de vervoegde vormen met *ko-* en *-na* of *-ra* (gewoonlijk gevolgd door *mo*) zijn niet juist. Alleen moet hem toegegeven worden dat de term „accidenteel", op deze functie van *ko-* toegepast, niet zeer doeltreffend is, maar uit het vervolg van wat Woensdregt (t.a.p. p. 264) hierover zegt blijkt toch wel voldoende hoe hij dit bedoeld heeft. De auteur, die weer „verbaalpartikels" meent te bespeuren, laat *ko-*...*-na* en *mo* onvertaald, wat minder juist is (zie boven). Dat *-na* hier niet anders dan possessivum kan zijn blijkt uit de BS (§ 106 en 281) en de MS (§ 216 en 345). Ook *-ra* in vormen als *konota'iramo* „toen trokken zij ... af" moet een pronomen zijn. De vorm is eenigszins vreemd. Men zou verwachten *korota'inamo*, welke vorm dan ook, voor zoover ik heb kunnen nagaan, in Leboni de eenig juiste is. Er is echter geen reden om aan de juistheid van den vorm van Woensdregt, wiens verhalen uit Rampi' afkomstig zijn (waar een eenigszins afwijkend dialect gesproken wordt), te twijfelen. Op p. 275 van de Verhalen vindt men vlak onder elkaar de vormen *koroti-'inamo* en *konoti'iramo* „toen zeiden zij". De vorm van het laatste type moet uit dien van het eerste zijn ontstaan naar analogie van de correspondeerende afleidingen van intransitiva etc., zooals *koakoramo* „toen gingen zij" (p. 294). De verklaring van *ra* als partikel kan niet juist zijn, daar deze partikel wel in het Sa'dansch, Bada'sch enz. voorkomt, maar in het Leb. den vorm *ro* heeft. Dit *ro*, *ra* is hetzelfde als Bar. Mak. *ja* „slechts" (zie boven), en *-romo* is de Leb. uitdrukking voor „nog slechts", wat aan Woensdregt, l.c. p. 270, niet duidelijk was. Dit „nog slechts" speelt in de talen van Celebes een buitengewoon belangrijke rol, en het Minahassisch Maleisch heeft er zelfs een eigen woord voor, nl. *kurang* (het bekende Mal. *kurang*, doch in gewijzigde beteekenis), b.v. *kurang dua* „nog slechts twee".

Bada'sch en Besoasch (p. 89-90). Bij de behandeling van deze idiomen moet den Schrijver onoordeelkundig bronnengebruik verweten worden. Hij had moeten begrijpen dat de gegevens van Adriani berusten op voorloopige onderzoekingen (vgl. Tor. III p. VI en 128), dateerende uit een tijd toen men b. v. de sluitende hamza in deze talen, o. a. voorkomende in den naam Bada' zelf en in tal van andere woorden, nog niet ontdekt had, en dus de

gegevens van wijlen den heer Woensdregt, die jarenlang in het land gewoond heeft en een diepgaande studie van het Bad. en andere Bergtalen heeft gemaakt, de voorkeur moeten geven boven die van Tor. III, in stede van ze alleen secundair een plaatsje in te ruimen. Aan den anderen kant heeft hij ook weer geen rekening gehouden met het op p. 10 van Woensdregts „Mythen en Sagen der Berg-Toradja's van Midden-Selebes" gezegde, waar blijkt dat de sluitende hamzas van een aantal dezer gesuffigeerde personalia en possessiva slechts in bepaalde gevallen optreden. Toch schijnt de Schrijver deze passage wel te hebben opgemerkt, althans hij spreekt op p. 89 van de partikel *mo'*, volgens Woensdregt de vorm dien *-mo* in pauze aanneemt; de vorm *mo'* voor *moa'* (*mo* + encl. pronomen 1e pers. sg.), genoemd op p. 89-90, wordt door Ten Kate dan ook alleen voor het Besoasch opgegeven. Niet juist is intusschen de splitsing van *mo'i* in *mo'* + *i* (p. 90); evenals in het Leb. luidt ook in het Bad. de betrokken enclitica *'i* (Bad. *-moi* op p. 88 is een fout). De vormen *batu* i. pl. v. *butu* (p. 90, r. 2) en *-ta* i. pl. v. *-ta'* (r. 16) berusten op drukfouten.

Ter aanvulling van het door den auteur vermelde geef ik hier de vormen voor het Besoasch, zooals ik die te Palu heb opgeteekend uit den mond van een aldaar verblijf houdenden Besoaër.

Zelfstandige vormen: als in het Bada'sch, behalve 2e pers. plur. *komu*, 3e pers. plur. *hira*.

Vervoegingsprefixen: als in het Bada'sch.

Enclitische vormen: sing. 1e p. *a'* (na *a*: *'a'*), *a*; 2e p. *ko'*, *ko*; (3e p. *'i*, *i'*, *i*); plur. 1e p. excl. *angkai* [1]) (na *a*: *'angkai*; met *mo*: *mongkai*; met *aha* „allen": *ahangkai*); 1e p. incl. *ke'*, *ke*; 2e p. *kou*; 3e p. *he'*, *he*. Over de vormen van den 3en pers. sg. zie men Woensdregt p. 88 en 90, waar o. a. de vorm *mi'i* (naast *mi* en in pauze *mi'*) vermeld wordt. De vormen met hamza aan 't eind staan in pauze.

Possessiva: *-ngku*, *-ku*; *-mu*; *-na*; *-ngki*, *-ki*; *-nta*, *-ta*; *-mi*; *-ra*.

De vormen *-ku*, *-ki*, *-ta* worden gebruikt wanneer het woord waarachter zij worden gevoegd op een hamza eindigt of een

[1]) Door Haaksma op p. 89 abusievelijk als zelfstandige vorm vermeld (zie Tor. III, p. 716).

geprenasaleerde tenuis bevat, b.v. *tandu'ku* „mijn hoorn", *langkeku* „mijn enkelring", doch *tambingku* „mijn huis", *sondungku* „mijn schepper", *kaungku* „mijn hout", enz.

Napusch (p. 86-89). In dit idioom bestaan behalve de gewone vormen der zelfstandige personalia nog een aantal bijvormen, wat ook in het Mor. het geval is. De langste serie hiervan bevat een element *wo-*, dat de Schrijver, blijkens zijn verwijzing naar het Mor. (p. 87), met het bovengenoemde *iba*, *iwa* gelijk schijnt te willen stellen. Dit element is in deze taal echter reeds aanwezig in den vorm *iba* „vier". Daar *wokea* (1e p. pl. incl.), met de partikel *mo* verbonden, *womokea* luidt en *wo* dus eigenlijk apart blijkt te staan ligt het voor de hand te denken aan een verkorting van *wo'u* of *wo'o* (zooals de vorm in het Bad. luidt) „ook" (het Nap. kent geen hamza). Het woord voor „ook" luidt thans in het Nap. *wori*, wat zeker bestaat uit *wo* + *ri* (MZG 59, p. 70). Hieruit blijkt wel dat de beteekenis van *wo* in het Nap. een verzwakking heeft ondergaan, zooals ook in onze taal het woordje „ook" dikwijls in sterk verzwakte beteekenis wordt gebruikt (ik ga er hierbij van uit dat de omschrijving van de beteekenis van de vormen met *wo-*, zooals die door wijlen den heer Ten Kate is gegeven, geen wijziging behoeft). Ook in het Kailisch en het Leb. treft men in verbindingen als *womo* e.d. verkorting van *wo'u* tot *wo* aan. De nasaal van *ngkoia* (naast *koia*) en *ngkamia* (dat waarschijnlijk eveneens naast een vorm **kamia* staat; in het Bijbelsch Leesboek komt *wokamia* voor) is dan wel is waar nog niet verklaard, maar prenasaleering van pronomina is ook b.v. in het Bar. zeer gewoon. Ook *ia* moet een partikel zijn, zooals het trouwens ook door Ten Kate (l.c. p. 73) verklaard wordt. De Schrijver laat zich van de wijs brengen door den term „stopwoord" (waarmee Ten Kate, zooals ter plaatse duidelijk blijkt, een „modaal woordje" bedoelt) en noemt zoodoende het element *ia* „niet duidelijk", waarvoor geen reden is, al blijft de mogelijkheid open dat het eenigszins anders moet worden verklaard dan door Ten Kate is geschied.

De vorm *diko* „ik" behoeft niet, met Adriani en Haaksma, te worden gesplitst in *di* en *ko* (uit *ku*), maar zou ook een partikel *da* kunnen bevatten, die ook in het Morisch bij de vorming der personalia optreedt. Dit geldt ook van *dia* „hij", door den Schrijver op p. 88 met Mal. *dia* vergeleken. Voor de afleiding van *iko* „ik"

uit formativum *i* + *ku* (> *ko*) op p. 87 had de auteur wel eenig argument mogen aanvoeren. Over *oio*, *koio* (2e p. sg.) zal beneden gesproken worden (zie onder Morisch). In de opgaven inzake het Bada'sch, Besoasch en Lebonisch zijn eenige verbeteringen aan te brengen (zie boven). Ook moet Bungkusch *kude* (p. 87) in *ngkude* verbeterd worden.

Van de enclitische personalia zegt de Schrijver dat zij als datief of accusatief kunnen optreden (p. 87), wat verwarrend is omdat die „datief" zit in het aan het verbum gehechte achtervoegsel *-a* „aan, voor". Ook bij de behandeling van het Mak. spreekt hij van enclitische pronomina die de kracht hebben van een „dativus commodi" (p. 76), en ook daar heeft men te doen met verba die het met Nap. *-a* correspondeerende suffix *-ang* achter zich hebben. Het encl. personale *i* (p. 88) komt niet alleen voor in *mi* (*mo* + *i*), maar ook in *pi* „nog" (*pa* + *i*), *pei* „slechts" (*pea* + *i*) en *ri* (het bovengenoemde *ro* + *i*) [1]. In de gevallen waarin *-i* in het Nap. in dezelfde beteekenis als *-mi* gebruikt wordt zou het zeer goed kunnen zijn dat *m* uitgevallen (onderdrukt) is, zooals dat zoo dikwijls voorkomt. De Schrijver noemt nog (p. 86 en 89) een enclitischen vorm *ketaia*, die bij Ten Kate niet voorkomt. Of deze vorm inderdaad enclitisch gebruikt wordt kan alleen uit het accent blijken. Vermoedelijk is dit niet het geval en hebben we hier te doen met het zelfstandige personale *kitaia* (*ketaia* met *e* zal een fout zijn), dat immers aan Adriani bij het schrijven van Tor. III nog niet bekend was. De vorm met *mo* (*-moketeia*, lees: *-moketaia*) dien Haaksma op p. 89 geeft schijnt willekeurige wijziging van *-mo ketaia* in *laomo ketaia* (Tor. III 124).

Morisch (p. 96-107). Het voornaamste wat over de behandeling van deze taal opgemerkt moet worden is boven reeds gezegd. Voor de verklaring van het oude voornaamwoord van den 3en p. sg. *ho'io*, *hoio*, *oio* verwijst de Schrijver naar het Polynesisch, waar *ko-ia* [2], *o-ia* enz. voorkomen met overeenkomstige beteekenis. Het is zeker verleidelijk deze vormen met *ho'io* gelijk te

[1] Ten Kate l.c. p. 70. Ook Sa'd. *ri* (p. 95 en nt. 2) is hier bij te trekken.

[2] Naast Maorisch *ko-a* „inderdaad", wat in vorm en beteekenis geheel correspondeert met Morisch *koa*, welk laatste de Schrijver echter identificeert met Maorisch enz. *kua*.

stellen en dus in *ho*, *o* het lidwoord *ko* te zien, te meer omdat dit lidwoord (wat de Schrijver mirabile dictu in dit verband niet noemt) ook in de nauw-verwante talen Loinangsch en Banggaisch voorkomt, waar eveneens *o* optreedt [1]). Toch is er bezwaar tegen deze afleiding. Het hoofdbestanddeel van Mor. *ho'io* (enz.) en Polynesisch *koia* (enz.) is het voornaamwoord *ia* en het is hierop dat de overeenkomst in beteekenis berust. Het voorgevoegde element voegt daar heel weinig meer aan toe. We zijn hier op een terrein waar fijn onderscheiden eisch is, wat de auteur veel te weinig doet. Het lidwoord *ko* is in het Mor. niet aangetroffen. Wel is er een lidwoord *o*, doch dit is oorspronkelijk nasaal gesloten geweest, zooals uit de dialecten blijkt en eveneens uit de volle vormen der personalia *ongkue* enz., welker *o* ook door Haaksma met het lidwoord *o* wordt gelijkgesteld (p. 104). Voorts is het uit *a* ontstaan, wat de Schrijver op p. 105 in twijfel trekt, maar wat duidelijk blijkt uit de dialecten (MS p. 260) en verder uit de Watusche personalia *angku* enz., die de auteur op p. 99 van *ongkue* enz. schijnt te willen scheiden. Dit is m.i. evenmin te handhaven als de gelijkstelling van het element *a-* van deze vormen met het (door hem een formativum genoemde) *a-* van Padoë *au-*, *ai-* (versterkte vormen van *u-*, *i-*, vervoegingsprefixen van den 2en pers. sg. en plur.), al hebben deze elementen misschien wel denzelfden oorsprong (zie over dit *a-* behalve MS p. 125 ook p. 416). Ook het lidwoord *o* en het bij personalia optredende formativum *o-* moeten, al zijn zij in wezen één, toch in de practijk onderscheiden worden.

Dat de Schrijver *o-* (lidwoord en formativum) met het bovengenoemde *ko* gelijkstelt, zegt hij niet uitdrukkelijk maar blijkt uit het verband en op p. 109. Dat deze gelijkstelling verworpen moet worden blijkt uit het bovengezegde en op p. 260 der MS. Op de verklaring van *ho*, *o* in *ho'io* enz. als een (al of niet uit *ko* ontstaan) lidwoord behoeft dit intusschen geen invloed te hebben. Het voornaamste argument tegen deze verklaring lijkt mij hierin gelegen dat het *lidwoord o* in het Mor. niet bij personalia pleegt op te treden en het *formativum o* door een possessieven vorm pleegt gevolgd te worden, terwijl *ko*, gelijk gezegd, niet bekend

---

[1]) Haaksma p. 109; Tor. III, 287.

is in deze taal. De auteur verwijst, in verband met de *h*, naar MS § 77, waar gezegd wordt dat vooral bij de aanhechting van pre- en suffixen een secundaire *h* optreedt, en ziet daarin een steun voor zijn opvatting van (*h*)*o*, doch ten onrechte, want ter plaatse is sprake van intervocalische, hiaat-opvullende *h*. Ook de tegenwerping dat het woord *ho'io* niet alleen Boven-Mor. maar ook Tinomposch is gaat niet op, omdat het stellig uit het Boven-Mor. in het Tinomposch is gedrongen, zooals zoo veel voorkomt. Dit neemt niet weg dat den auteur moet toegegeven worden dat de verklaring der MS (*o* is het vooropgeplaatste pronomen van den 3en pers. sg.) eenigszins vreemd aandoet. Toch kunnen aan den anderen kant *ho'io* en *iao* moeilijk van elkaar gescheiden worden. Het Tambee, eveneens een Boven-Mor. dialect, heeft den vorm *hia'o* (MS p. 212). Misschien mag *ho'io* (*hoio*, *oio*) uit omzetting van *hia'o* (*iao*) verklaard worden.

Men zou verwachten dat de Schrijver het bovengenoemde *ko* ook terug zou hebben gevonden in Nap. *koio* (naast *oio*) „jij", te meer omdat hij op p. 145 Roma *oyo* (id.) wèl als met *ko* gevormd beschouwt en terugvoert op **ko-i-ko*, terwijl hij *oio*, *koio* in aansluiting aan Adriani uit een herhaalden vorm **iko-iko* afleidt. Vermoedelijk is dit geen opzet maar een verzuim, en een van de inconsequenties die in het boek voorkomen.

Dat de Schrijver de in het futurum optredende vormen der personalia „praefixen" noemt is navolging van het eerste deel der MS, waar van dezen term een oneigenlijk gebruik wordt gemaakt. Hij had echter ter plaatse kunnen zien hoe het woord was bedoeld, en had in elk geval niet mogen spreken van „vervoegingspraefixen". Dit is weer een geval waarin het woord „vervoeging" door hem gebruikt wordt in een beteekenis die afwijkt van het gewone spraakgebruik en van de op p. 177 gegeven definitie (zie boven).

Op p. 101 en op p. 89, nt. 5 geeft de Schrijver een verbetering op de MS (p. 123, r. 13) die zelf verbetering behoeft. Ter plaatse is immers sprake van de mogelijkheid dat in Watusch *kai* een (echt) enclitisch pronomen 1e pers. plur. excl. moet worden gezien, in verband waarmee correspondeerende vormen uit verwante talen worden aangehaald, waaronder dus Bad. *ka* (in pauze *ka'*) niet thuishoort. Boven is echter gebleken dat het Bes. in deze functie

(a)ngkai bezigt, zoodat in plaats van „*kai* van Bad. en Bes." gelezen kan worden: *(a)ngkai* van het Bes. Achter r. 16 moet dan echter tevens „en evenzoo in het Bes." gevoegd worden. De betrokken passage (van W. *kai* ... in r. 12 tot en met r. 16) kan echter beter geschrapt worden.

Van *la*- in de Padoësche personalia van de zesde serie oppert de auteur op p. 107 de mogelijkheid dat het het persoonsaanduidende lidwoord *la* voor zich heeft. Dat dit onmogelijk is blijkt in MS § 359. Voor het bedoelde *la*- zie men behalve MS p. 126 ook p. 416. Van de gelijkheid van *de* in *ongkude* enz. en *da* in *ngkuda* enz. (p. 104) ben ik thans niet meer zoo overtuigd als bij het schrijven van MS I, daar immers de beteekenis van beide series personalia uiteenloopt, terwijl zij naar den vorm geheel gelijk zijn, behalve wat de laatste lettergreep betreft (in *ngkuda* enz. moet de eerste syllabe zijn afgevallen). De eerste *u* van *ungkue* „ik" en *umue* „jij" is stellig niet te verklaren op de door den auteur op p. 105 beproefde wijze maar uit vervluchtiging van *o* (MS p. 37).

Behalve het gebruik der vervoegde vormen is ook de vorming van het meervoud zeer onvolledig en onjuist opgegeven (p. 107). Ook elders vindt men in de weergave der feiten en in de voorbeelden kleine onzuiverheden, die echter van weinig belang zijn, zooals onderaan op p. 101, waar „nl." vervangen moet worden door „met name" en onderaan op p. 102, waar *ndio* langere vorm van *ndi* wordt genoemd, terwijl juist *ndi* verkorting is van *ndio*. Wel van belang is dat op p. 102 (r. 4-5) een stuk van een voorbeeld uit de MS wordt opgegeven, nl. *kumo koa lako* „ik zal maar gaan", dat op zich zelf in dezen vorm niet kan voorkomen, maar alleen wanneer op *lako* nog een ander verbum volgt. Men verbetere het dus in *kumo koa lumako* (en de vertaling in „ik zal zoomaar gaan"). Voorts schrappe men „Molio'a:" op p. 97, 4e kolom, „in Molio'a:" op p. 100, r. 23, de volzinnen r. 20-22 en r. 30-33 van p. 101, en het tusschen haakjes geplaatste op p. 105, r. 1, en verbetere op p. 102, r. 15 *mokongkoro* in *mokongkooro*. De Bungkusche vorm *tade* (3e p. sg.), genoemd door Adriani (p. 100), moet op een fout berusten. Ook al ware dit niet zoo, dan zou nog de gelijkstelling van de eerste lettergreep *ta* met het in het futurum optredende *ta* niet juist kunnen zijn, omdat dit *ta* eigenlijk geen pronomen maar een partikel is.

Van het lidwoord *in*-, dat in de personalia van de dialecten der Watusche groep voorkomt, maakt de auteur eerst melding bij de behandeling van het Lakisch (vroeger Lalakisch genoemd), waarover op p. 108 eenige opmerkingen, ontleend aan Tor. III, worden gemaakt, die evengoed achterwege hadden kunnen blijven, te meer daar de Schrijver deze taal als niet meer dan een dialect (van het Bungkusch-Morisch) beschouwt, wat intusschen niet juist is. In r. 14 van p. 108 is de spelling *kutenae ko'o* in twee woorden minder goed (zie MS p. 374). Foutief geciteerd is (r. 20-21) dat zelfstandig optredende eenlettergrepige woorden behalve rekking van den klinker ook steeds vocaalsplitsing zouden vertoonen. Dit laatste is uitzondering.

Loinangsch (p. 108-110). Deze interessante taal, die waarschijnlijk een van de belangrijkste bronnen van informatie voor de vergelijkende Austronesische taalwetenschap zal blijken te zijn, behoort tot die idiomen waarover de Schrijver slechts weinig in het midden brengt. In verband met het schaarsche materiaal [1]) is dit te begrijpen, maar hij had toch wel mogen vermelden dat naast de vervoegde vormen nog een andere serie finiete vormen met -*in*-, *ni*- enz. en de possessiva (resp. den genitief van een substantief) voorkomt, te meer omdat deze laatste vormen onmisbaar zijn voor de verklaring van de eerste. Immers, de wijze waarop de vervoegde vormen in het meervoud worden omschreven (nl. door *o*- < *ra*- en de possessiva, in den 3en pers. pl. door *o*- en *u aha*, *nu aha*) kan wel niet anders verklaard worden dan door den invloed van de vormen met -*in*-, *ni*- (enz.) en de possessiva in het praeteritum. In het Ledo vindt men mutatis mutandis dezelfde vormen (behalve 3e p. pl. *ra*-. . . -*ra*), alleen wordt hier ook de 3e p. sg. op overeenkomstige wijze omschreven (zie boven).

Over het pronomen 3e pers. plur. *aha* (uit *ara*) maakt de auteur op p. 109 v. eenige opmerkingen die aan Gobée [2]) zijn ontleend, maar beter hadden kunnen wegblijven (vgl. p. 107 en 124 over Mor. en Rott. *ara*). Wat *na* (p. 110) betreft schijnt het duidelijk

[1]) De Schrijver heeft echter het artikel van Kruyt „De To Loinang van den Oostarm van Celebes", BKI dl. 86 (1929), p. 327 v. v. en vooral p. 494 v. v., niet geraadpleegd.

[2]) Een Loinansch Verhaal, Feestbundel 1929 van het Kon. Bat. Gen., I, p. 191 v.

dat er twee elementen van dezen vorm te onderscheiden zijn, een lidwoord (of hoe men het noemen wil; Mor. id.) en een voegwoord, dat identiek kan zijn met het Mak. voegwoord *na*. De laatste regel van nt. 1 op p. 109 is minder juist daar het uitspreken van lange eindvocalen met den tusschenklank *w* (dus *awa* enz.) in het Bare'e geen regel maar uitzondering is.

Wat het Busangsch (p. 65-68) betreft moge opgemerkt worden dat de behandeling van de vervoegde vormen voorafgegaan door *an* in deze taal zeer onbevredigend is. Deze vormen dienen, zooals Barth duidelijk aangeeft, tot vorming van het passief, waarvoor een eigenlijke vorm ontbreekt [1]. De auteur stelt ze op één lijn met de vervoegde vormen voorafgegaan door *an* in het Oud-Jav., wat alleen mogelijk is wanneer men uitsluitend op den vorm let, want de overeenkomst in gebruik is al zeer gering. Ook in den vorm is er trouwens verschil, want *an* wordt niet altijd gevolgd door gewone vervoegde vormen maar ook wel eens door een pronominaal element (hetzij possessivum hetzij vervoegingsprefix, wat in dit verband van ondergeschikt belang is) + een vorm met neusklank. Hieruit blijkt met voldoende duidelijkheid dat de opvatting van Haaksma dat de constructies met *an* zeer oud zijn (en die met *kĕnan*, waarop Barth veronderstellenderwijze den vorm *an* terugvoert, nieuw) niet juist kan zijn. Hij leidt dit af uit het feit dat de constructies met *an* in beperkt gebruik zijn [2], waarvoor echter ook een andere verklaring kan gevonden worden, nl. deze dat de eigen beteekenis van *an* hierbij een rol speelt. Naast de vormen met *an* vindt men immers ook gewone vervoegde vormen, en wanneer men nu aanneemt dat *an* inderdaad uit *kĕnan* is verkort, dan zijn de van *an* voorziene constructies te vergelijken met die met *kono* (= Mal. *kĕna*) in het Bare'e, b.v. *kono kuendo*, lett. „ik ben er aan *komen* te denken", „het is mij te binnen geschoten"; men vergelijke ook de Morische vormen die bestaan uit *kona* (= Mal. *kĕna*) + (prenasaleering +) transitieven verbaalstam, b.v. *kona-ngkaa*, lett. „getroffen door opeting", „opgegeten", *kona-rako* „gegrepen". Dergelijke vormen

[1]) Jonker, Encyclopaedie van Ned.-Indië², I, p. 568 (art. „Dajak'sch").

[2]) „Nog slechts in beperkt gebruik" zegt Jonker („Kan men ...", p. 51 (364), nt. 1), doch dit „nog slechts" is hypothese.

kunnen in gebruik zijn gekomen om aan te geven dat de handeling niet alleen is verricht maar ook doel heeft getroffen, wat immers door het IN verbum als zoodanig niet wordt uitgedruk, (MS p. 194). Naar de voorbeelden bij Barth te oordeelen schijnt het wel dat de constructie met *an* zich ontwikkeld heeft (of bezig is zich te ontwikkelen?) tot de gewone aanduiding van het passieft resp. het „resultatieve passief". Aan deze verruiming van de beteekenis kan de verkorting van *kĕnan* tot *an* worden toegeschreven. Behalve de beide bovengenoemde constructies met *an* geeft Barth nog een derde op, waarin het pronominale element tweemaal voorkomt, b. v. *au an-na' nā' pah* „door hem opgemaakt, hij heeft het opgemaakt" (Boesangsch-Nederlandsch Woordenboek p. 9); dit is duidelijk een Neubildung. Wat de afleiding van *kĕnan* betreft, in welks laatste *n* Jonker een pronominaal suffix ziet („blijkens *kĕna-k, kĕna-m*"), daar als pronomina possessiva wel *-k* en *-m* maar niet *-n* wordt opgegeven schijnt het beter deze *n* te verklaren als het genitief-teeken, dat ook in het Busangsch niet ontbreekt; vgl. den bovengenoemden Morischen vorm *kona-ngkaa*. -Als omissies in Haaksma's behandeling van deze taal moeten nog genoemd worden het ontbreken van den vorm *ika* (2e pers. sing.) als possessivum en het onvermeld laten van het enclitisch gebruik van het personale, als in *hia mĕgòh-na'* „hij schudde er aan", *kayò' ani haman-na' an ta' munang?* „mogen wij dit hout kappen?" (Barth, p. 61 en 9).

De opgaven inzake het Sikasch (p. 139-142) kunnen nog een kleine aanvulling ondergaan uit de Grammatik der Sika-Sprache van P. P. Arndt, S. V. D. [1]), waarin vermeld wordt dat werkwoorden die met *l* of *r* beginnen in den eersten persoon enkelvoud in plaats daarvan de klankcombinaties *l'*, resp. *r'* (*l*, *r* met hamza, als in het Deensch) [2]) vertoonen, b. v. *'a'u* [3]) *l'akang* „ik

---

[1]) Ende, Flores, z. j. (1931). De spelling van Arndt wijkt in détails af van die van Calon, doch dit is in dit verband niet van belang.

[2]) Op deze wijze mogen, naar de omschrijving van Arndt te oordeelen, de betrokken klanken worden weergegeven. Arndt beeldt ze af met *lh*, *rh*, waarbij zich nog *mh*, *nh* en *wh* aansluiten. De articulatie heeft dit bijzondere dat zij voorafgegaan wordt door inademing: der Kehlkopf wird verschlossen und durch Ausdehnung der Lunge (Atemholen) niedergezogen und dann Zungen- und Kehlkopfverschluss plötzlich gelöst; dabei kommt eine Art Schnalz zustande.

[3]) Het teeken ' dient hier ter vervanging van *c* bij Arndt, waarmee hij

help", doch *au lakang* „jij helpt", enz., *'a'u r'ena* „ik hoor", doch *au rena* „jij hoort" enz. Aan de kust, speciaal in Sika, worden ook de verba die met *m* en *n* beginnen op deze wijze behandeld, b.v. *'a'u n'eni* „ik verzoek", *'a'u m'egu* „ik bemin", enz., naast *au neni, au megu,* enz.; „doch ist dies in den Bergen garnicht bekannt; dazu wurde mir auch von Küstenleuten gesagt, dass es nicht schön wäre und beinahe nur zum Nachdruck und in der Aufgeregtheit gebraucht würde" (Arndt p. 24). In de hamza in quaestie laat zich gemakkelijk het pronomen van den 1en pers. sg. herkennen. Verder geeft Arndt nog op dat behalve *ala* „nemen, halen" ook *ulu* „vooruitgaan", *ora* „führen" en *oru* „weven" in den 3en pers. plur. *l-* hebben in plaats van *r-* (dus *lulu, lora, loru*), dat de vormen van de possessiva behalve op *ng* of *n* [1]) ook uit kunnen gaan op *t* [2]), doch dat laatstgenoemde vormen behalve in den eersten en tweeden pers. sing. weinig meer gebruikt worden (p. 17), en dat er, behalve de langere vormen der possessiva, die eigenlijk „de, het mijne" enz. beteekenen, nog een paar andere vormen kunnen voorkomen, die bijna uitsluitend bij verwantschapsnamen worden gebruikt, en wel *nt* (in de bergen tot *n* verkort) voor den eersten en *m* voor den tweeden pers. enkelvoud (p. 17-18). Deze vormen (die hij afleidt van de oude possessiva *nutu* „mijn" en *mutu,* ook *metun,* „jouw", die in poëzie en in gebeden nog voorkomen) zijn van belang voor de verklaring van Soloreesch *ĕrĕnt* naast *ĕrĕt* „aangezicht, voorzijde", naast *riunk* „bot", e.a., en voor de geheele theorie der anorganische eindconsonanten (zie „De Eindmedeklinkers"). Voor bijzonderheden inzake de personalia en de plaatsing der possessiva, die in dit verband niet van belang zijn, zij verwezen naar p. 17-18, voor onvervoegbare verba, aanhechting van *ng* (*n*) of *t* aan bepaalde, op een vocaal eindigende verba in den pluralis (*t* in den 1en pers. incl., *ng* of *n* in de overige personen), etc., naar p. 26-27 van Arndts boek.

Over de op p. 155 v. en elders genoemde substantief-construc-

---

de „nauw hoorbare *h*" van Calon (een met trilling der stembanden gevormde zachte *h*) aanduidt.

[1]) Zie over deze *n* naast Haaksma p. 140, nt. 2 ook Jonker, De Eindmedeklinkers, p. 34 v. (294 v.).

[2]) Vgl. Jonker l.c. p. 37 en Haaksma p. 142.

ties in eenige Moluksche talen, waardoor physieke of psychische toestanden worden aangeduid, en waarin het aangehechte possessivum volgens den Schrijver subjects-exponent is (wat alleen in logischen zin juist kan zijn; op p. 160 spreekt hij ten onrechte van verba denominativa) zie men MS § 252 en BS p. 447. -De behandeling van de controverse Drabbe-Geurtjens en de weergave van de meeningen van laatstgenoemde laat te wenschen over.

Ten slotte nog een enkele opmerking over het Nufoorsch (p. 172-175), naar aanleiding van een aanteekening in margine op p. 37 van Dr. Adriani's handexemplaar van van Hasselts Spraakkunst, waarin van de possessieve reeksen *yedi, yeda, yesi, yena* „mijn", *bedi* enz. „jouw", enz., die Haaksma op p. 175 onverklaard laat, deze afleiding wordt gegeven dat de lettergreep *ye* ontstaan is uit *y-be*, waarin *y* element van den eersten persoon is en *be* „deel, aandeel, voor" beteekent; op dezelfde wijze is dan b.v. *sesi*, een van de vormen voor „hun" (van meer dan twee), ontstaan uit *sibesi*, enz. Verder kan opgemerkt worden dat de vorm *sko* (*skö*) „zij drieën", dien de Schrijver op p. 174 onduidelijk noemt, door van Hasselt (Spraakkunst p. 36) wordt afgeleid uit *si kior* (*si kiör*) of uit *si kor* (*si kör*; vgl. p. 31), welke laatste vorm (dien Haaksma niet noemt) wel eerder als grondvorm is aan te nemen dan de eerste. Het afvallen van de eind-*r* behoeft, naar het mij voorkomt, geen aanleiding te geven tot onzekerheid, vooral niet wanneer men let op den dualis-vorm *su*, dien de auteur eveneens onduidelijk vindt. Dit woord kan echter zonder bezwaar op dezelfde wijze verklaard worden als *ku* „wij beiden" (incl.), dat op p. 173 uit *ko-ru* wordt afgeleid, dus uit *si-ru*. *Nu* „wij beiden" (excl.) sluit zich hierbij aan en is uit den aard der zaak samengesteld met een van de bekende vormen van het pronomen van den 1en pers. plur. excl.; hoe dit nu precies geluid heeft is van minder belang (vgl. p. 173). Dat *na*, dat in verschillende functies voorkomt, het oude proclitische voornaamwoord 3e pers. zou zijn (p. 174) lijkt onwaarschijnlijk. Als zoodanig zou men *n* verwachten, dat ook het oude possessivum van den 3en pers. sg. is (Jonker, De Eindmedeklinkers, p. 313 (53), nt. 3), wat Haaksma niet vermeldt. Vormen als *na kaki* „ze zijn hoog", *na daf* „ze zijn lek" (beide van zaken), aangehaald op p. 174, kunnen niet als

bewijs dienen, daar van stammen die met een medeklinker beginnen geen vervoegde vormen plegen te worden afgeleid (behalve in eenige gevallen waarin het vervoegingsprefix in den stam geïnfigeerd wordt). De verklaringen van Jonker (l. c. p. 314 (54)) en Kern (V. G. VI, 62) zijn dan ook anders. Bij laatstgenoemde sluit van Hasselt zich aan (l. c. p. 26).

Onze bespreking van Dr. Haaksma's dissertatie is tot ver buiten den omvang van een gewone recensie uitgedijd. Het belang van het even veelomvattende als „anregende" boek, nog verhoogd doordat het betrekking heeft op een nog zoo jong vak van wetenschap, moge dit verontschuldigen. Haaksma's geschrift maakt duidelijk voelbaar hoe groot in dit vak de behoefte is aan een samenvattend, de groote lijnen vastleggend handboek, waartoe het intusschen tevens een belangrijke voorstudie vormt. Moge voortgezette studie dezen veelbelovenden jongen vakgenoot die verdieping brengen die voor het opbouwen der Austronesische vergelijkende taalwetenschap (die Asschepoester onder de Indische wetenschappen) onontbeerlijk is.

S. J. ESSER.



Aus der Mythologie und Religion der Riunger

VON

P. P. ARNDT, Ende, Flores.

Bisher herrschte in der Einteilung der Insel Flores keine Einstimmigkeit; von Maumere (Sika) sprach man stets als von Mittel-Flores; Ngadha rechnete man zu West-Flores. Doch lehrt ein flüchtiger Blick auf die Karte, dasz die beste Einteilung die ist, dasz man die Manggerai allein als West-Flores, die Radjaschaften Riung, Ngadha, Nage-Keo, Ende und Lio zusammen als Mittel-Flores und Maumere und Larantuka zusammen als Ost-Flores bezeichnet. Auch sprachlich und ethnographisch bilden diese drei Gebiete eine festere Einheit; nur ist Riung ein Ausläufer der Manggerai, der sich keilförmig an der Nordküste nördlich vom Ngadha-Nagegebiet hinzieht. Dasz dieses Gebiet eigentlich zur Manggerai gehört, zeigen die Dörfer, die noch Rundhäuser mit Kegeldach haben, und andere, die Rechteckhäuser besitzen, an deren Giebelseite Halbkegeldächer angebaut sind, wie sie nur in der Manggerai zu sehen sind; in manchen Dörfern kommen beide Hausformen zugleich vor, in Varukica sogar deren drei; die Vorratshäuser dazu genommen, deren vier. Die äuszerste Spitze des Keiles ist Embai, nahe der Mündung des Ae-Sisa-Flusses, wo man noch die letztere Art der Häuser sehen kann. Die Sprache ist ein Manggerai-Dialekt mit Konsonantenverbindungen und geschlossenen Silben, ähnlich wie im Sikagebiet, während das dazwischenliegende Gebiet, das ganze übrige Mittel-Flores, nur offene Silben und nur einige Dialekte mit den Konsonantenverbindungen mb, nd, ngg (dz) kennt. Auszerdem rechnen sich die Bewohner, etwa 10.000 an der Zahl, selbst

zu der Manggerai. Allerdings ist an den Grenzen des Gebietes eine starke Mischung mit mittelflorinesischen Kulturelementen in sprachlicher und ethnographischer Hinsicht leicht festzustellen. So sind die Hausformen hier mehr die in Ngadha und Nage gebräuchlichen; der Name des höchsten Wesens ist hier Déva (Dhéva) und Nitu Déva, während an der Küste und im Westen dafür Mori Keraeng wie in der Manggerai gebraucht wird. Über dieses Gebiet sollen die folgenden Mitteilungen über Mythologie und Religion gemacht werden. Schreibweise bei einheimischem Text: é offenes e; e wie e in Betrug; ein Vokal mit Trema ¨ wird scharf von dem vorhergehenden getrennt; bh, dh sind Laute mit Kehlkopverschlusz; c ist stimmhaftes h; ng = deutsches n vor Kehllauten; v = deutsches w. Die Photos sind alle von Herrn P. Beltjens.

I. Mythen.

Die Urstandsmythen erfahren in verschiedenen Dörfern erhebliche Variationen, weshalb ich sie auch mehrmals hierhersetze.

a. Schöpfungsmythen.

Aus Varukica wurde sie mir auf folgende Weise mitgeteilt:

1) Zuerst war nur eine Frau, die Tézé hiesz. Tézé wohnte auf einem Felsen. Auf demselben stand auch ein Baum, der hiesz Kadzu Cazang. Eines Tages, da der Baum in Blüte stand, legte sich Tézé unter demselben nieder und schlief. Da fiel eine Blüte von demselben auf Tézé und verband sich geschlechtlich mit ihr; sie empfing und gebar einen Knaben, namens Léna. Rings um den Felsen, auf dem sie wohnten, war ein bloszes Nichts. Tézé und Léna saugten Zuckerrohr aus. Die Rückstände davon fielen ringsum den Felsen; aus dem Felsen aber krochen Ameisen und anderes Getier, auch Schlangen, welche die Abfälle auffraszen; aus dem Felsen aber wurde die Erde, die immer gröszer wurde.

Als Léna erwachsen war, nahm er Tézé zur Frau. Ihre ersten Kinder waren Ndival und Lobak. Ndival heiratete Baval, Lobak Dani. Lobak wohnte in Rendang, Ndival in

Tuvit. Lobak wollte das Fest *paras*, Kerbauenstechen, feiern, um seinen Reichtum an Kerbauen und Reis zu zeigen, und lud Ndival dazu ein. Ndival aber war nicht zu Hause als Lobak kam ihn einzuladen, nur seine Frau Baval war da. Ndival war nach Liang Vara gegangen, um dort steinerne Pfähle für sein Haus herzustellen. Baval bot Lobak Sirihpinang (Betel) zum Kauen an. Lobak bat um ein zweites Betelpriemchen, d.h. er wollte mit der Frau Ehebruch begehen. Baval aber weigerte sich; daher tötete Lobak die Frau und kehrte dann nach Rendang zurück.

Ndival wuszte von all dem nichts; eine Fliege aber brachte ihm Nachricht von dem Geschehenen; da kehrte Ndival alsbald nach Hause zurück. Dort nahm er ein weiszes Tuch und schwenkte es über Baval; daraufhin wurde sie wieder lebendig.

Nach sieben Tagen war in Rendang das Fest des Kerbauenstechens (*paras*). Daher begab sich Ndival nach Rendang. Dort sagte er zu Lobak: Wenn du die Erde gemacht hast, dann bleibe ich in Liang Vara und schleudere mit dem Finger das Schwert Puri Tasik weg, und der weisze Stein wird nicht halbiert; wenn ich aber die Welt hervorgebracht habe, dann wird der Stein gespalten. Ndival begab sich hinauf nach Liang Vara; dort schleuderte er sein Schwert von sich weg; der Stein wurde gespalten; er hatte also die Welt erschaffen. Ndival blieb bei Liang Vara stehen; dann sagte er wiederum: Wenn du die Erde geschaffen hast, dann schleudere ich mein Schwert, und *édzé nggocé* und *kéka rendang* (ein groszes Schwein und ein Kerbau) sollen nicht getötet werden. Dann schleuderte er sein Schwert und Schwein und Kerbau wurden dadurch gezweiteilt; sie fielen nieder und erdrückten dabei alle Untertanen Lobaks. Daher bat Lobak Ndival um Verzeihung. Ndival verzieh ihm; dann schwenkte er sein weiszes Tuch über die Toten, und diese wurden wieder lebendig.

Ndival und Lobak schlossen Frieden und Versöhnung mit einander. Es wurden Kerbauen und Schweine geschlachtet und von beiden und ihren Untertanen gegessen.

Lobak hatte zwei Frauen; die eine hiesz Dani. Dani liesz

sich in Kedong nieder, starb aber nach kurzer Zeit. Die andere wohnte in Lulang und starb in Retas.

Lobak und seine Leute kochten in einem Bambus Fleisch mit Farnkraut; alsdann spalteten sie das Bambus und warfen es weg, und so wuchs das viele Bambus, das wir jetzt noch haben. Die Rippen des Farnkrauts wurden auch weggeworfen, und daraus entstand das viele Farnkraut. Die Hörner des Kerbauen befinden sich noch in Lulang. Dortselbst befindet sich auch eine Brücke mit Namen Taen Tana.

Lobak bekam vier Kinder: Tongat, Ronan, Posang und Napa. Tongat wohnte in Kedong; er wurde ein groszer König; Ronan und Posang wohnten in Térong und wurden vornehme Leute; die Nachkommen des Napa wurden Diener des Tongat.

Lobak wurde nach seinem Tode nicht begraben; er blieb auf einem groszen, flachen Steine stehen, der Nampar Rasik hiesz (= Meeresstein, Korallenbank); auf demselben drehte er sich auf der Ferse. Als die Sonne aufging, brach der Stein in Stücke und Lobak verschwand auf Nimmerwiedersehn. Ein wenig von seinen Haaren blieb zurück; daraus entstand Alangalanggras. Dortselbst befindet sich nog ein Opferplatz. Wenn der Regen zu lange auf sich warten läszt, wird dort geopfert, und zwar ein Stück Pisangstengel und Huhn mit folgender Bitte:

Ndo kami pain vae nuzan,
Jetzt bitten wir um Regen,
Pintu manuk, sa, zuca, telu, pat, lima,
bespucken ein Huhn, eins, zwei, drei, vier, fünf,
Pae manuk nggami, manuk loké zocé embo nusi
nicht unser Huhn, sondern das unserer Stammeltern, un-
Paro célang mata vae ulung temok [serer Vorfahren,
opfern der Wasserquelle und dem Anfang der Sawah
Tuké céta nélo nunuk, [(den Geistern daselbst),
damit es emporsteige zum Beringinbaum (im Monde),
Vaü cava kempo kurun,
und steige hinab zu den Gewächsen (zu den nitu in der Erde),
Lavé urat, bobok pezun! Tefé lima!
Gut (heilverkündend) sei die Furche (im Magen des Huhnes)

und grosz die Galle (als Zeichen des Segens)! Die Fünf ist zu Ende.

Wenn es zu stark regnet oder der Regen zu lange anhält, wird wiederum geopfert und dieselben Worte gebraucht, nur die folgende kleine Änderung angebracht:

Ndo kami pain loné kau mata vae culung temok
Nun bitten wir euch, Wasserquelle und Sawahrand (die
Zaä taï siö ! [nitu daselbst),
wollet nicht scheiszen und pissen (lasset den Regen auf-
Dann wirft man etwas Reis hin. [hören)!

Die Opferbitten beim Reisschneiden werden in folgender Weise formuliert:

Ndo kami locang puün keto,
Jetzt gehen wir hinab und beginnen Reis zu schneiden,
Kami pain voza venang loké zocé embo nusi,
wir bitten um Reis von Stammeltern und Vorfahren,
Kami pain voza venang mata vae ulung temok
wir bitten um Reis die Geister in der Wasserquelle und
Voza venang Inericé, Ebu Lobo Suri Laki, [am Sawahrain,
Reis von den Bergen Inericé und Embu Lombo Suri Laki,
Ponggo pinu venang Nduä Maü, vena Bima Récok,
wir erbitten solchen vom Keostrande, vom Bima und Réo,
Zaä bentsi zaä sedol,
er (der Reis) darf nicht verschwinden, darf nicht fallen,
Na aik lévang vina bhoré loka,
sonst werden sich vielleicht Mann und Frau streiten und
[der Mann wird die Frau schlagen
Voza mai penong sé kami na loga téntér,
komm Reis und sammle dich bei uns in überflieszender Fülle,
Mai penong sé aku, voza, mai tambang !
komm sammle dich bei mir, Reis, und mehre dich!

Der Name des Baumes, von dessen Blüte Tézé schwanger wurde, wird an verschiedenen Orten auch verschieden angegeben. Am Baum *cazang*, in Ngadha *codza*, ist keine Blüte zu sehen. Die vorstehende Mythe ist zweifellos eine Mondmythe; Ndival und Lobak, in Ngadha Diva und Oba, sind Mondpersonen und treten in Ngadha immer in Mond-

mythen auf; der Stein ist der Mond; im Mond befindet sich nach der Anschauung der Riungers wie auch der Ngadhanesen ein Beringinbaum, der vielleicht auch ursprünglich in der Mythe gemeint ist. Doch kann ich mich nicht erinnern, dasz in den Mythen von Ngadha je einmal von einem Baum im Monde die Rede wäre.

In Nampe wurde mir voraufgehende Mythe in folgender Weise erzählt:

2) Zuerst war Tézé allein. Tézé wohnte auf einem Felsen. Sie kaute rotes Zuckerrohr; da kamen Ameisen und fraszen die Überbleibsel vom Kauen. Da die Ameisen die Rückstände fraszen, wurde diese Erde davon. Nachdem so die Erde entstanden war, wuchs alles auf Erden von selbst: Gras, Bäume u. a; auch waren viele Bäume dabei, die Blüten und Früchte trugen.

Eines Tages schlief Tézé unter einem blühenden Baume, der *kadzu azang* hiesz. Da fielen die Blüten auf Tézé und verbanden sich mit ihr geschlechtlich. Infolgedessen wurde Tézé schwanger und gebar einen Knaben, den sie Léna nannte.

Als Léna erwachsen war, wurde er der Mann der Tézé. Aus dieser Verbindung wurde zuerst der Setan geboren, der sich einen eigenen Wohnsitz suchte. Nach ihm brachten sie Schlangen zur Welt, die auch ihre eigenen Wohnplätze haben. Als dann Tézé Menschen gebar, holte diese der Setan und frasz sie auf. Dann aber brachte sie einen Hund zur Welt; dieser wurde von Setan nicht geholt da er seinen Bisz fürchtete. Darauf bekam sie wieder Menschen; aber auch diese wurden vom Setan verschont, da er den Hund fürchtete. Seit dieser Zeit friszt der Setan keinen Menschen mehr; und die Menschen können sich vermehren.

In Rica kam auf Befehl des Kapala eine grosze Abordnung von Alten, die ich um ihr Wissen über die Urzeiten ausfragte; es war jedoch nicht allzu viel aus ihnen herauszuholen; das Werden der ersten Menschen stellten sie folgendermaszen dar:

3) Im Kampong Retas gebar Tézé einen Sohn namens Lénang; das geschah so: Tézé schlief im Schatten eines

Baumes, *ngansar*; sie lag auf dem Rücken; da fiel eine Blüte genannten Baumes auf ihr Geschlechtsglied und sie wurde schwanger davon; doch brachte sie nicht sofort einen Menschen zur Welt, sondern eine Raupe mit roten oder gelben Haaren. Die Raupe wurde in ein Fasz mit Wasser gelegt. Allmählich kam ein Mensch aus der Raupe oder vielmehr aus deren Puppe. Der Mensch hiesz Lénang. Dieser nahm seine Mutter Tézé zur Frau. Sie gebaren Ndivar und Lobak; diese gebaren Sabi und Séḥor.

In Vangka erhielt ich ein ganzes Geschlechtsregister, beginnend mit den ersten Menschen und endigend mit dem Erzähler selbst:

4) Die ersten Menschen waren Pavor und Dhazang; Pavor war der Mann, Dhazang die Frau. Pavor wurde von Nitu Déva als erster Mensch aus Erde gebildet; dann wurde eine Frau geschaffen mit Namen Dhazang. Die Zeit der ersten Menschen wird auch *vatu bhoto tana lalang*, weicher Stein und schlammige Erde genannt. Ob sie schon Kleider trugen oder nicht, wissen wir nicht; gewöhnlich aber sagt man, dasz sie nackt gingen.

Später bekamen Pavor und Dhazang drei Kinder, zwei Knaben und ein Mädchen; der älteste hiesz Ndival, der andere Cobak, das Mädchen Mbava. Später wurde Mbava die Frau Ndivals.

Eines Tages da Cobak zum Felde gehen wollte, bat er Mbava, Ndivals Frau, um Tabak. Mbava erwiderte, dasz sie keinen hätte. Da aber Cobak mit Bitten anhielt, sagte sie wider: Es ist kein Tabak hier; Ndival, dein Bruder hat ihn alles aufgebraucht. Ndival hatte nämlich Verdacht, dasz Cobak mit seiner Frau Böses tun wollte. Da wurde Cobak zornig und tötete Mbava, indem er sie beim Geschlechtsgliede spaltete; am Leibe aber war nichts zu sehen; im Augenblicke aber, da Mbava tötete, verschwand sie.

Da Cobak seinen Bruder Ndival fürchtete, floh er und trieb sich unstät an Orten umher, die man nicht kennt. Als Ndival heimkehrte und die Geschwister nicht mehr vorfand, ging er sofort auf die Suche nach ihnen, konnte sie aber nicht finden. Als er auf seinem Wege bis zum

Meeresstrande gelangt war und sie immer noch nicht gefunden hatte, nahm er kurze Stöcke Holz und pflanzte sie in Reihen an den Strand, um dem Meere Einhalt zu tun und einem Höhersteigen zu wehren; und es ist deshalb nicht mehr gestiegen bis auf den heutigen Tag.

Nach einigen Monaten fand Ndival seine Frau Mbava am Strande wieder und führte sie nach Hause zurück. Von Ndival und Mbava wurden sechs Kinder geboren: Keling und Kocé, Bhéto, Zégo, Bhabang und Bhécang. Als diese erwachsen waren, führten sie Krieg mit Tocék oder Pontianak. Im Kriege bediente man sich der Terungfrüchte als Kampfmittel; denn andere Waffen gab es damals nicht.

Tocék hatte sehr lange Beine; daher sprach sie zu den sechs Geschwistern: Werft mich nicht an die Beine, sondern nur an den Leib! Tocék warf die Früchte sehr schnell. Die Sechs berieten sich und beschlossen, ein Loch zu graben und Fuszangeln in demselben aufzustellen, damit Tocék hineintreten und sich den Fusz verwunden sollte.

Während des Kampfes trat Tocék wirklich in das Loch, verwundete sich und starb; d. h. nur ihr Leib starb; der Kopf blieb lebendig. Der Kopf bat nun die sechs Geschwister um Hilfe. Da diese die Stimme hörten, stiegen sie an den Luftwurzeln eines Beringinbaumes zum Himmel auf.

Da diese zum Himmel gelangt waren, begegneten sie einer sehr alten Frau, deren Haare schon weisz waren, wie gereinigte Baumwolle. Sie baten dieselbe um Trinkwasser; doch erhielten sie keines, sondern bekamen nur Schläge von ihr; doch hielt sie die Kinder bei sich. Je länger sie dort blieben, um so weniger konnten sie die Schläge aushalten. Daher hüllten sie Steine ein und legten diese an ihrer Statt an ihre Schlafstelle; die Kinder aber liefen alsdann hinter das Haus und stiegen dann auf eine Kokospalme.

Bald darauf kam die Alte und suchte die Kinder rund um ihr Kampong, konnte sie aber nicht finden. Dann schrien die Kinder von oben her der Alten zu: Wir sind doch hier; was suchst du uns dort unten? Da sie die Stimme hörte, begab sie sich hinter das Haus und sah, dasz alle Kinder

auf der Kokospalme saszen. Da sie auf die Kinder sehr erzürnt war, stiesz sie heftig gegen die Kokospalme, damit sie umfiele. Zuerst stiesz sie nach Süden, doch die Palme fiel nicht; dann nach Norden, und der Baum fiel um. Die Kokosnüsse trafen die Alte an dem Geschlechtsgliede, dasz sie starb.

Vier von den Kindern wurden Kokosnüsse; darauf wurden sie zu Sternen, die heiszen *nico kos* oder *tala vulang* (südliches Kreuz oder Mondstern ?). Ein Knabe und ein Mädchen blieb noch übrig; der Knabe hiesz Bhécang, das Mädchen Sucang (Zégo). Von ihnen stammen alle Menschen ab. Ihre Kinder waren Ngapu und Zuga, die anfangs auf dem Berge Kulu Talé (volo Bobo) wohnten; von dort zogen sie nach Rucas Taen Téno oder Tangi Ramba bei Soä, dann nach Niki bei Wué, von dort nach Dhalo Tundar, einer Landzunge bei Riung. Sie bekamen als Kind Wande und mehrere andere.

Von dort zogen sie nach Wua Rapat, von dort nach Golo Raza bei Bekek. In Bekek wurde Ratus geboren. Von dort gings nach Kuru Mbepi bei Warukia; von Warukia zogen sie nach dem Berge Ngalun bei Mulu Randang, von da nach Mboé bei Térong; dort wurde Wande Kedua geboren; dann zogen sie nach Vangka Manga (Alt-Vangka); dann Vangka Veru (Neu-Vangka).

In Vangka hatten sie anfangs kein Wasser. Sie gruben deshalb in der Erde, um Wasser zu bekommen; sie stieszen auf einen Quell, den sie Vae Laka nannten. Der Quell besteht noch heut. Dort wurde Bhésak geboren; diese bekam Leyé, Leyé bekam Dari, Dari Ratus Kedua, Ratus den Yayo, Yayo Langit, Langit Dari zwei, Dari Regang und Langit, Langit Rémbo, Rémbo Tae. Tae lebt noch und ist der Erzähler.

In Varukia erhielt ich später eine noch etwas veränderte Form der Urstandsmythe:

5) Tézé ist von selbst geworden; sie ist von niemand geschaffen und besitzt Macht aus sich selbst; sie hat alles gemacht; Mori Keraeng besteht nicht. Tézé bekam Kinder. Tézé's Haus war ein groszer Stein; derselbe wurde beschattet von zwei Bäumen, *revu*, ein Baum mit weiszen Blüten und *cadzang*.

Eines Tages schlief Tézé auf dem Stein. Da wehte der Wind, risz eine Blüte von den Bäumen und wehte sie auf Tézé. Von jener Blüte empfing Tézé einen Knaben, den sie bei der Geburt Lénang nannte. Als Lénang herangewachsen war, wurde er infolge seiner Macht der Mann Tézé's. Später bekamen sie vier Kinder, zwei Knaben und zwei Mädchen; die Knaben hieszen Ndival und Lobak, die Mädchen Mbaval und Dani. Ndival heiratete Mbaval, Lobak Dani.

Ndival und Mbaval bekamen Kinder, Reman und andere. Reman heiratete und bekam Kinder, Poso und andere; Poso heiratete und bekam als Kind Puün; Puün hatte als Kind Ngarong; Ngarong bekam Poso, Poso Baté, Baté Navé, Navé Véntong, Véntong Lénténg, Lénténg Yéco, Yéco Naur, Naur Ngadu, Ngadu Dari, Dari Vatu als Kind. Vatu ist der Name des Erzählers, er ist das Haupt seiner Familie; er hat für die Feste zu sorgen und zu opfern und pflanzt zuerst; in dieser Eigenschaft heiszt er *dor tana*.

Tézé und Lénang haben jetzt ihren Namen gewechselt; Tézé ist Nitu, Lénang Déva; die Geister Poso Vongko und die übrigen sinds erst später dazu gekommen; Mata Vae sind die Quellengeister und ein Zweig der Nitu.

H. H. P. Jansen hat mir über Ndival und Lobak gütigst folgende Mythe überlassen; dieselbe stammt bereits von jenseits der Grenze, aus der eigentlichen Manggerai; daraus erhellt also auch ein inniger Zusammenhang Riungs mit der Manggerai.

6) Ndival ist der ältere Bruder Obaks. Eines Tages sagte Ndival zu Obak: Ich gehe auf Handelsreisen. Und er ging. Obak aber blieb zu Hause und wohnte in seinem Dorfe. Nach einiger Zeit beging Obak einen schweren Fehler, indem er mit der Frau Ndivals spielte. Auf seiner Heimreise hörte Ndival schon von allerlei derartigen Gerüchten und bekam sofort Verdacht auf seinen Bruder. Obak aber leugnete, den Fehler begangen zu haben. Ein Büffel sollte geschlachtet werden, um die Sache durch ein Gottesurteil zu entscheiden. Und Obak versprach, nach vier Tagen mit seinem Büffel dazusein, und seine Unschuld zu beweisen.

Ndival sagte: Wenn du nicht mit meiner Frau gespielt hast, dann ist mein Buschmesser nicht scharf genug, um die Kehle des Kerbauen mit einem Schlage durchzuschneiden. Obak erwiderte: Gut, ich bin damit einverstanden. Und er begab sich hinweg. Und als der vierte Tag anbrach, band er dem Kerbauen einen Stein in Enaufasern gehüllt unter den Hals.

An diesem Tage kam Ndival in das Dorf Obaks, um dessen Büffel zu töten. Dort angekommen, sagte er zu den Umstehenden: Geht weg, geht weit weg; denn ich will diesem Büffel den Hals durchschlagen. Wenn ihr nicht weit weg geht, dann fallt ihr alle tot nieder, getroffen von meinem Buschmesser. Und Ndival sagte wieder zu Obak: Wenn du nicht mit meiner Frau gespielt hast, dann kann ich den Hals deines Büffels nicht durchschneiden, und du bist im Recht. Obak aber antwortete: Töte doch meine Dorfbewohner nicht! Probier erst die Schärfe deines Buschmessers an diesem Büffel hier!

Aber Ndival sagte wieder zu den Umstehenden: Hinweg, weit weg! Wenn ihr nicht weit weg geht, bleibt ihr alle tot liegen. Obak aber wollte dem Worte seines Bruders nicht glauben, und die Dorfbewohner gingen nicht auf die Seite. Da hackte Ndival mit seinem Buschmesser nach dem Büffel seines Bruders. Mit einem Schlage trennte er den Kopf vom Rumpfe, und eine Reihe von Dorfbewohnern lagen tot rundum. Da fiel Obak Ndival zu Füszen und bat um Verzeihung, damit nicht alle Dorfbewohner von ihm getötet würden.

Dann begannen die Brüder wieder mit einander zu reden. Ndival sagte: Bruder, ich hab recht bekommen. Du muszt mir nun weit weg in ein fernes überseeisches Land folgen. Obak versprach es, und sie setzten mit einander fest, nach drei Tagen aufzubrechen. Und Ndival sagte: Jeder von uns musz nun seinen Reis und seine Bohnen kochen als Proviant für die Reise.

Drei Tage lang kochte nun Ndival Reis und Früchte in seinem Dorf Inerie. Obak aber kochte Reis mit Gowefrüchten, die langes Kochen nötig haben. Die Früchte

Ndivals aber waren sehr schnell gar. Und sein Kochtopf wurde schnell voll, und der Inhalt stieg über den Rand empor. Von diesem Tage an wurde der Gipfel der Inerie ganz spitz, geradeso, wie wenn sich der Inhalt eines Kochtopfes spitz emporhebt, wenn man weiche Früchte kocht.

Alsdann begab sich Ndival auf ein Boot und reiste in ein fernes Land, um sich dort eine Frau zu suchen. Er fand eine, die den Namen Dani hatte. Obak aber blieb in seinem Dorfe sitzen, da sein Essen nur langsam kochte und nicht gar werden wollte; auch häufte es sich nicht auf wie das Ndivals. Und deshalb wohnt Obak noch immer auf dem Gipfel des Suri Laki, Embu Lombo, und will auch der Berg nicht spitz werden.

Obak war darum sehr beschämt, sodasz er nicht in das fremde Land mitgehen wollte. Und sein Feuer auf dem Suri Laki brennt noch immer, da er schwer kochbare Früchte kochen wollte, Früchte, die nicht gar werden und sich nicht emporheben. Deshalb auch wohnt Obak dort noch immer und kann nicht weg und kann nirgendwohin gehn. Das war die Strafe für Obak.

Inerie liegt in der Landschaft Ngadha, Suri Laki in der Landschaft Nagé; beides sind Vulkane; der Suri Laki ist noch tätig. Vergleiche hierzu die Mythen aus dem Ngadhagebiet!

b) Himmel und Erde verbunden und getrennt.

1) Im Anfange hingen Himmel und Erde zusammen; sie waren durch eine Balangliane mit einander verbunden. Die Liane diente zugleich zum Auf- und Abstieg zum und vom Himmel. Das untere Ende der Liane wurde von Tézé und Lénang festgehalten. Daran stiegen auch sie zum Himmel um sich dort zu vergnügen, und stiegen dann wieder daran hernieder; sie konnten sich beliebig lange oben oder unten aufhalten.

Eines Tages aber machten Tézé und Lénang Hochzeit; Ndival heiratete mit Mbaval, Lobak mit Dani. Sie schlachteten Kerbauen und Schweine zum Feste; dann setzten sie sich zum Essen und Trinken nieder. Während des Mahles brachte man die Knochen den Hunden zum Frasze. Während

sie asz, hatte Tézé aber auch das Ende der Liane in den Händen, um den Himmel festzuhalten.

Alle Himmelsbewohner waren auf die Erde herniedergestiegen, um am Hochzeitsfest teilzunehmen; kein einziger war im Himmel. Die Hunde aber gerieten wegen der Knochen mit einander in Streit und Kampf und balgten sich in der Nähe Tézés, welche die Liane festhielt. Tézé erschrak und fürchtete sich vor den Hunden und lief davon und liesz die Liane aus ihren Händen. In demselben Augenblick entwicht der Himmel mit der Liane nach oben. Da Tézé das sah, wollte sie schnell wieder die Liane ergreifen und den Himmel herabziehen; aber sie erreichte die Liane nicht mehr. Der Himmel stieg immer höher und ist fern von der Erde bis auf den heutigen Tag.

Hätten sich Himmel und Erde nicht getrennt, dann gäb es heute noch Menschen im Himmel wie zu der Zeit, da Himmel und Erde noch mittels der Liane verbunden waren; jetzt aber besteht kein Zusammenhang mehr. Und da damals alle Menschen sich auf der Erde befanden, gibt es nur noch Menschen auf der Erde.

2) Zuerst waren Himmel und Erde mit einer Balang-Liane verbunden. Damals waren Ndival und Mbava schon auf Erden; sie veranstalteten das Fest *paras*, Kerbauenstechen, im Kampong Rendang. Die Knochen von den Kerbauen und Schweinen wurden den Hunden vorgeworfen. Zwei Hunde bissen sich wegen der Knochen; zuletzt bissen sie in die Liane und bissen sie durch; daher entwich der Himmel nach oben und die Erde nach unten.

c) Wechsel von Tag und Nacht; Lebensalter.

1) Der Vogel Ciko Cako (Koa Kezok) hatte Streit mit dem Vogel Girgemk (mal. *kuau* und *balam*). In den ältesten Zeiten, da Ndival und Lobak lebten, stritten die beiden wegen des Lebensalters des Menschen. Gemäsz Girgemk sollten alle Menschen ewig leben, sollten keine Kleidung tragen und sollten jeden Tag nur ein Korn Mais essen und damit satt sein. Ciko Cako aber sagte: Das darf nicht sein. Der Mensch soll Kinder gebären und dann sterben.

Er soll arbeiten, er soll dabei hungrig werden und sich dann sättigen.

Nachdem sie lange hin- und hergestritten hatten, unterlag Girgemk. Der Mensch muszte geboren werden, und die Mutter muszte dabei sterben. Der Mensch aber musz schwer arbeiten bis auf den heutigen Tag. Die Alten sagen deshalb im Sprichwort: Das Bambus hat Internodien und Knoten; der Mensch lebt und stirbt.

2) Wäre es nach dem Vogel Girgemk (*pergam*) gegangen, so wäre die Nacht siebenmal länger gewesen als sie jetzt ist, und der Tag auch siebenmal länger; Tag und Nacht sollte eine Woche sein. Doch der Vogel *kuau* wollte nicht; er sagte: Der Tag einen Augenblick und die Nacht einen Augenblick! So geschah es, und so blieb es bis heute. Girgemk wollte auch, dasz man Wasser und Feuerholz nur einmal im Leben holen sollte, dasz man nur einmal das Feld bestellen, einmal essen und nur ein Kind gebären sollte. Auch sollte niemand sterben. *Kuau* aber wollte nicht; er sagte: Immer Wasser holen, immer Holz holen, immer das Feld bearbeiten, immer essen, immer Kinder gebären und dann sterben! Und so ist es geschehen und geblieben.

d) Flutsagen.

1) Aus Ria: Die Leute von Riung an der Küste hatten einen Fisch gefangen und brachten ihn getrocknet nach Faté hinauf in die Berge. Die Einwohner von Faté kannten das Tier nicht. Die Leute von Riung kehrten deshalb zurück, fingen einen lebenden Fisch, legten ihn in ein Bambus mit Wasser und brachten ihn so lebend nach Faté.

In Faté angelangt, befahlen sie den Leuten, Wasser in einen Trog zu gieszen und den Fisch ins Wasser zu setzen. Doch wollten sie zuvor zurückkehren und aus dem Bereiche des Ortes sein. Als sie fort waren, füllten die Leute von Faté einen Trog mit Wasser und legten den Fisch in dasselbe.

Die Riunger aber steckten auszerhalb des Bereiches des Kampongs einen eisernen Nagel in die Erde, zerbrachen ein Hühnerei am Nagel und streuten Reis rundum; so taten

sie auf jedem Berge, den sie passierten bis Lelu, dem alten Riung. Dort sahen sie sich um, sahen ein heftiges Ungewitter über Faté, sahen es blitzen und donnern und einen mächtigen Regen über dem Kampong niedergehen. Die Leute von Faté kamen in der Flut um. Das war die Strafe dafür, dasz sie beim Hin- und Herschwimmen des Fisches im Troge gelacht hatten.

Die Leute von Riung aber entgingen dem Verderben. Die Leute von Faté wurden in Aale verwandelt, die um den Hals gefleckt sind; denn sie trugen gerade Halsschmuck, als die Katastrophe hereinbrach. Dieselben Aale haben auch Ohren wie die Menschen und Ringe in denselben.

2) Aus Vangka: In den ältesten Zeiten kam einmal ein Mann aus Tado mit andern Leuten nach Vangka, um daselbst Fische zu verkaufen. Da fragten die Leute von Vangka: Was habt ihr da zu verkaufen? Da sagte jener: Wir verkaufen Fische. Die von Vangka fragten weiter: Wie ist das mit den Fischen? Sind sie schmackhaft oder nicht? Die Tadoleute erwiderten: Schmackhaft. Na, sagten die Vangkanesen, laszt uns probieren! Der Tadomann gab dem Sprecher ein wenig zum Kosten. Der Vangakanese rief aus: A, köstlich, ausgezeichnet! Und gab auch den andern ein wenig zum Verkosten. Auch die andern waren ganz entzückt über den guten Geschmack des Fisches und sagten: Ja, wahrhaftig, es schmeckt groszartig!

Der Sprecher aus den Vangkaleuten fragte darauf: Was wollt ihr für die Fische haben? Jener antwortete: Wir möchten sie um Reis eintauschen. Der von Vangka: Wieviel verlangt ihr für einen? Der Tadomann: Jeder hat seinen eigenen Preis, da sie nicht gleich grosz sind. Die Vangkanesen kauften die Fische samt und sonders.

Drauf fragten die Leute von Vangka abermals: Wie habt ihr die Fische gefangen? Der Sprecher von Tado sagte: Manche werden geangelt, andere mit einem groszen Netz gefangen oder auch mit einem Schleppnetz, viele werden auch vergiftet. Drauf die von Vangka: Wie habt ihr das Fischgift gebraucht? Das Meer ist doch so grosz? Der Mann von Tado antwortete: Wir haben es mit nichten in der

See geklopft und in die See geworfen. Die von Vangka drängten: Nun erzähl es doch! Wie geht es denn? Der Tadomann sagte: Gut, höret! Wenn auf der See Flut herrscht, gebrauchen wir kein Gift; bei der Flut gebrauchen wir die Angel, das Werfnetz oder das Schleppnetz. Das Fischgift wird nur gebraucht bei Vollmond oder bei Neumond, weil um diese Zeit die See weit zurückweicht. Die Vangkanesen fragten wieder: Wie, wenn die See soweit zurückweicht, gibt es dann noch Fische auf dem Trockenen? Der Tadomann erklärte weiter: Es geht so: Wenn Ebbe ist, dann bleiben doch kleine Lachen stehen; in den Lachen aber bleiben Fische zurück. Dann holen wir Tuba (Fischgift) und klopfen es am Rande der Lachen; dann wird das geklopfete Tuba ins Wasser getaucht, damit das Gift in die Löcher dringe, in denen sich Fische aufhalten. Wenn dann die Fische aus den Löchern kommen, werden sie von den Fischern mit gegabelten Speren gestochen. Da fragten die Leute von Vangka: Wenn das so geht, dürfen wir dann mit euch gehen und fischen? Die von Tado sagten: Ja, wenn ihr nur wollt. Die Bewohner von Vangka sagten: Gut, das nächste Mal. Doch zeigt uns zuvor, wie sich die Fische bewegen, damit wir es gleich wissen. Da entgegnete der von Tado: Gut, ich werde euch einen lebendigen Fisch bringen und ihn euch zeigen. Ich komme bald wieder.

Die Leute von Tado gingen heim, und am siebenten Tage darauf kehrten sie wieder nach Vangka zurück. Da strömte alles Volk von Vangka zusammen, um das Neue zu sehen. Die Leute von Tado befahlen: Gieszt Wasser in einen Schweinetrog! Die von Vangka taten es. Dann wurden die zwei mitgebrachten Fische ins Wasser gelassen. Wie nun die Fische darin auf- und abschwammen, brachen die Leute von Vangka in ein schallendes Gelächter aus und riefen: Kommt doch mal her und sehet wie die Fische schwimmen! Ach so schwimmen die Fische! Mitten in das Lachen und Lärmen aber brach ein heftiges Ungewitter los; von allen Seiten zuckten die Blitze und krachte der Donner, und wie mit Kannen vom Himmel gegossen ging ein Regen nieder. Der Regen währte sieben Tage und

sieben Nächte; die Bäche und Flüsse konnten das Wasser nicht mehr fassen und ergossen ihre Fluten über das ganze Land. Das Meer begann zu steigen. Die Leute von Tado kehrten zurück und riefen in alle Dörfer, dasz die Leute in die Berge flüchteten. Das Unwetter war die Strafe dafür, dasz die Leute von Vangka über die Fische gelacht hatten.

Die Alten von Vangka aber brachten an Mori Keraeng an der Quelle und am Opferpfahl ein Huhn und ein Schwein zum Opfer und beteten: *Kami zung nggau manuk néé vavi sambéng veki nggami, landing kami tava taun ikan; endo vi vavi néé manuk sambéng veki ngalit nggami; mata vi vavi mata vi manuk; kami zaä mata; kavang lena ru' kéndok; endo zung nggau manuk néé vavi, kami diä veki lavé ngalit!* — Wir opfern dir Huhn und Schwein an Stelle unseres Leibes, da wir die Fische verlacht haben; dieses Huhn und dieses Schwein soll unsere Person vertreten; Schwein und Huhn soll sterben; wir aber sollen nicht sterben; dasz doch der Regen aufhöre; hier bringen wir dir ein Schwein und ein Huhn dar, dasz unser Leib und Leben verschont bleibe! Da hörte der Regen auf.

Dieselbe Erzählung erhielt ich auch in folgender Form: Ein Mann aus Tado kam nach Vangka und verkaufte trockene Fische. Die Bewohner von Vangka fragten: Wie bewegen sich die Fische? Der Mann von Tado sagte: Aufrecht stehend. Die Leute von Vangka aber wollten es nicht glauben und erwiderten, er solle doch einen lebenden Fisch bringen und es ihnen zeigen. Das tat er; er legte die Fische in einen Trog mit Wasser. Als sie auf- und abschwammen, muszten die Leute von Vangka laut auflachen. Da aber entstand ein heftiges Unwetter mit Sturm, Blitz, Donnerkrachen und heftigen Regengüssen und Erdbeben. Es kamen viele Krokodile, und alle Einwohner kamen um. Nur eine Frau blieb auf dem Felde übrig. Dieselbe hatte empfangen, bekam später einen Knaben, den sie heiratete; und von ihm stammen die Vangkanesen ab. Drei Krokodile frassen drei Hunde: Vater, Mutter und Kind; daher wurden sie auf dem Trockenen zurückgelassen und wurden zu Stein; sie heiszen *nganga vadza*.

3) Aus Varukia: Ndival und Lobak hatten das Gebot gegeben: Ihr sollt nicht heftig die Tiere verlachen. Wenn wir nun gegen die Tiere sündigen, dann müssen wir mit aufrichtigem Herzen die Vorfahren um Verzeihung bitten. Es war ein Dorf mit Namen Vongko Ngandong. Eines Tages war dort heftiger Regen. Von zwei benachbarten Häusern hatte das eine Feuer, das andere nicht. Die Bewohner des letzteren riefen denen des andern zu: Habt ihr Feuer? Gebt uns etwas von dem eurigen! Jene antworteten: Ja, wir haben wohl Feuer; doch wie sollen wir euch Feuer bringen? Es ist ja starker Regen. Die andern erwiderten: Bindet das Feuer an den Schwanz des Hundes! Dann rufen wir ihn zu uns. Das geschah. Der Hund mit dem Feuer am Schwanz stieg hinab, während der Regen noch stark niederrauschte. Der Hund lief wie toll im Hofe umher, da sein Schwanz vom Feuer versengt wurde. Die Leute aber lachten laut darüber. Da kam ein heftiges Ungewitter, Blitze zuckten und Donnerschläge krachten; der Regen wurde immer wilder; das Dorf versank in der Erde, und es entstand daselbst ein groszer See, der Tivu Ngandong genannt wurde. Der See besteht heute noch.

Aus Teding erzählte man mir das Vorstehende folgendermaszen: In zwei benachbarten Häusern wohnte je eine Frau; eine hatte Feuer im Hause, die andere nicht. Die erste rief der andern zu, sie möchte ihr doch Feuer bringen; jene aber sagte, sie sei lahm und könne deshalb nicht gehen; sie solle den Hund schicken, um das Feuer zu holen. Das tat sie; sie nahm ein brennendes Holzscheit und band es dem Hunde um den Hals. Als nun der Hund mit dem Feuer ankam und die Leute ihn so sahen, lachten sie über die Maszen. Da kam ein heftiger Regen mit Sturm und Ungewitter, Blitz und Donner. Da fürchteten sie sich sehr, kamen aus den Häusern und bekannten, dasz sie den Hund verlacht hatten. Darauf holten sie ein Ei und warfen es im Hofe des Dorfes nieder, der bereits mit Wasser bedeckt war, in dem es von Aalen, Garnelen und Fröschen wimmelte. Dann baten sie die Geister Poso Vongko und Nitu Vae (den Schutzgeist des Dorfes und der Wasserquelle) um Verzeihung. Der Regen

liesz nach, und das Wasser verlief sich; das Getier im Wasser aber verschwand.

Dazu wurde noch folgende Bemerkung gemacht: Früher geschah es immer, dasz, wenn ein Hund, eine Katze, ein Schwein, Kerbau oder Pferd oder auch das Geschlechtsglied des Menschen verlacht wurde, eine Unwetterkatastrophe hereinbrach; seitdem aber die Kompanie (Holländer) und die christliche Religion ins Land gekommen ist, geschieht es nicht mehr.

e) Entstehung der Feldfrüchte.

Tézé und Léna machten ein Feld, hackten das Gestrüpp und verbrannten das Unkraut; aber sie hatten keinen Ertrag. Eines Tages blieb Tézé zu Hause, während sich Léna mit seinen zwei Kindern Rakau und Ruat aufs Feld begab; dort angekommen tötete er sie und spritzte das Blut über das ganze Feld; Fleisch und Knochen aber zerkleinerte er und streute sie dann auch aus; so entstanden die Feldfrüchte. Das Feld war zu Bengot Veso. Tézé wuszte von der ganzen Sache nichts. Da die Kinder nicht wiederkamen, begab sie sich auf die Suche nach denselben. Als sie nun zum Felde kam, rief der inzwischen aufgesprossene Reis, Mais und die übrige Saat: Da ist unsere Mutter, da ist unsere Mutter, du bist unsere Mutter, wir sind deine Kinder. Tézé kam einen halben Monat nicht nach Hause; daher entliesz Léna seine Frau; einen halben Monat darauf ging Léna, um seine Frau zu suchen; dabei verschwand aber auch Léna. Bevor er aber Abschied nahm, rief er Ndival und Lobak und alle Geschwister zur Ernte der Feldfrüchte zusammen und sagte zu ihnen: Teilt alles unter euch und unter die ganze Familie und eszt, was euch Tézé und Léna hinterlassen haben, und schlachtet Kerbauen und Schweine! Das taten sie.

f) Die Trommeln von Nggolo Vulu.

In alten Zeiten waren zwei Menschen, Mann und Frau, die sich zur See hinab begaben, um dort mit der Angel Fische zu fangen; sie hieszen Lindi und Latji. Damals wohnten die beiden noch in Nggolo Modho und Nggolo Latji.

An der See angekommen, hörten sie ein Dröhnen wie von einer Trommel. Als die beiden ausschauten, sahen sie zwei Mborong-Bäume, die eine Trommel zum Strande brachten; die Trommel tönte, ohne dasz jemand sie schlug. Als die Trommel an den Strand gelangt war, holten sie dieselbe. Die Trommel war eine weibliche Trommel und erhielt den Namen Kalaur. Latji, der Mann, machte noch eine Zweite Trommel dazu, und dies war eine männliche; sie wurde Radja Bhéco genannt.

Mit der Trommel kehrten sie nach Hause zurück. Zu Hause angekommen, veranstalteten sie ein groszes Fest, wobei Kerbauen und Schweine geschlachtet wurden. Nach dem Fest hatten sie einen Traum: Ein Dhéva, der ihnen jene erste Trommel geschickt hatte, erschien ihnen und sagte: Die Trommel darf nicht nach Belieben hervorgeholt und geschlagen werden. Schlagt ihr sie zur unrechten Zeit, werde ich heftigen Sturm und Regen schicken und eine grosze Flut kommen lassen. Auch dürft ihr die Trommel nicht in eurem Hause aufbewahren; sonst werde ich schwer strafen. Bewahrt sie in der Höhle neben dem Dorfe auf!

Am Morgen danach ging Latji aus dem Dorfe und fand eine Höhle grosz wie ein Haus. Latji holte die Trommel und bewahrte sie in besagter Höhle auf; das geschieht bis auf den heutigen Tag. Die Trommel wird an alle ausgeliehen, die das Fest *paras*, Kerbauenstechen, feiern. Ist das Fest zu Ende, musz sie zu ihrem Besitzer zurückgebracht werden; auch sind Kerbauen und Schweine zu schlachten und dem Besitzer als Geschenk zu geben; geschieht dies nicht, kommt Sturm und Regen von gröszter Heftigkeit. Deshalb wird es immer noch so gehalten in der ganzen Umgegend bis auf den heutigen Tag.

Dabei musz aber auch ein Opfer an Dhéva, der die Trommel gegeben, und an die beiden Voreltern, die sie erhalten, dargebracht werden. Das Opfer besteht in Kerbauen-, Schwein- und Hühnerfleisch, Eiern und ungekochtem Reis. Das Gebet dabei heiszt: *Yau Nitu Dhéva, yau Radja Bhéco néé Kalaur, yami paron célang, yami pai sombang loné yau,*

tei tuka sor boka mbako capo vunu vené; yami paing kempé mbanggang yami, kempé tanges pati mboré anging sar; mécu yang ta mamé, tei tiing yami ta taä; yau tima vé ta mamé, tei yami veki dhiä ngasang nélé!

Du Nitu Dhéva, du Radja Bhéco und Kalaur, wir opfern euch, wir bitten euch um Verzeihung, gebt, dasz unser Magen und unsere Kehle satt werde, gebt Sirihpinang und Kalk dazu; wir bitten euch um Hilfe, stehet uns bei, dasz die bösen Geister davongehen; ihr könnt das Gare essen, das Ungare aber lasset uns; ja nehmet ihr das Gare, und gebet uns einen gesunden Leib und einen berühmten Namen!

Darauf werden die Tiere geschlachtet. Das Blut wird gegen die Trommel und rings um die Höhle gesprengt und die Trommel wieder an ihren Platz gehängt.

g) Der Fels Vatu Léva.

Im Anfange lag dieser Fels in einem Tale namens Porong Bai zwischen Nggolo Vulu und Vatu Léva. Es waren zwei Steine, der eine grosz wie ein Hügel, und dieser war der Mann, der andere klein, das war die Frau. Sie waren mit einander verheiratet; der Mann hiesz Lévé, die Frau Vatu (hoch, Stein).

Die beiden Felsen stammten nicht von jenem Platze selbst; sie waren von dem Ebu Lobo (Keo Pik, Suri Laki) oder von der Inerie geflohen; man weisz es nicht recht. Doch das weisz man, als Ebu Lobo und Inerie mit einander im Streite lagen, stand Vatu Léva auf Seite des Ebu Lobo. In der Hitze des Kampfes erhielt Inerie eine Wunde auf der Schulter. Darüber wurde sie sehr zornig und schlug dem Ebu Lobo den Kopf ab; Vatu Léva aber wurde am Knie getroffen, das ihm ganz zerschmettert wurde. Er flüchtete nach Mulu. Dort war es ihm aber zu kalt, weshalb er weiter nach dem Tale Poro Mbai lief.

Da ihn aber das Knie immer noch heftig schmerzte, ging er an den Strand, um sich daselbst Arznei und Zaubermittel zu holen. Dort angekommen konnte er nicht mehr gehen und kniete nur, und konnte nicht mehr aufstehen bis auf den heutigen Tag. So befindet er sich hier schon lange Zeit.

Alle Alten kommen zu ihm, um sich von ihm allerlei Arzneien und Zaubermittel zu erbitten. Früher, als man noch Krieg führte, kamen die Krieger dorthin und baten um Mut und Kraft und Tapferkeit, um Gewehre, Pulver und andere Waffen. Kamen die Leute in irgend einem Anliegen zu ihm, muszten sie ein Hühnchen oder Schweinchen mitbringen. Das Tier wurde am Bein festgebunden und rund um den Felsen getragen; nach dem Rundgang wurde es geschlachtet und sein Fleisch gegessen, das Blut aber rings um den Felsen gespritzt. Die Knochen durften nicht weggeworfen, sondern muszten gesammelt werden, da sie nach dem Essen wieder zu einem Hühnchen oder Schweinchen geworden waren. Das ist ein Beweis, dasz der Vatu Léva grosze Macht besasz.

Einige Zeit nach dem Opfer trat dann aus dem Felsen Léva, der Mann, um dem Bittsteller Medizin und Zaubermittel zu verabreichen. Die Gaben befanden sich in drei Bambusbüchsen, die er zusammen in seiner Hand hielt. Wenn der Bittsteller dann das lange Bambus rechts und links herauszog, so war der Betreffende ein Sklave oder eine Hexe; zog er aber das kurze in der Mitte, dann war der Betreffende sicher ein guter und vornehmer Mann. Der erste wurde dann später von Unglück heimgesucht, der zweite aber ein Mann mit übermenschlicher Kraft.

Wenn jemand von Unglück betroffen wurde, wenn kein Regen kam oder zu starker Regen oder Erdbeben und Krankheiten, dann kamen die Leute zum Felden, um dort Hilfe zu erlangen, indem sie ein Opfer brachten. Es wurde dabei ein Huhn oder Schwein geschlachtet. Der Bittsteller muszte fünfmal um den Fels gehen, wobei er sieben Gongs und eine Trommel trug, die er schlagen muszte. Dann wurde das Opfertier geschlachtet und geopfert und ähnlich wie oben gebetet.

h) Erdbeben.

1) Repung ist Herr der Erde; die Erde aber lebt; Repung hält dieselbe an einem Seile fest wie man einen Kerbau festhält. Bisweilen kommt der Mistkäfer zu ihm und be-

richtet, dasz alle Menschen auf Erden gestorben seien. Repung zieht am Seil und die Erde beginnt zu wanken. Die Leute schreien dann: *Lako mburung, yau vi taï yécong béné kanak!* Geh Mistkäfer und frisz Dreck hinter den Häusern!

2) Himmel und Erde hängen am Horizont zusammen und werden durch einen Rotanring zusammengehalten, ähnlich wie ein Kerbau mit einem Rotanring in der Nase festgehalten wird. Wird der Ring von Mori Keraeng (dem höchsten Wesen) erneuert, dann wackelt alles; Himmel und Erde beben.

3) Die Macht über das Erdbeben hat Mori Rong; er hält die Erde an einer eisernen Kette fest; seine beiden Aufseher sind der Mistkäfer und die Fliege. Wenn der Mistkäfer keinen Kot und Schmutz um das Dorf sieht, musz er es sofort Mori Rong berichten; dasselbe hat auch die Fliege zu tun; wenn diese nichts mehr findet, worauf sie sich niederlassen und davon fressen kann, musz sie es auch Mori Rong melden.

Die eben genannte Kette ist an der Erde befestigt, wie das Seil an der Nase eines Kerbauen. Das Erdbeben entsteht dann so: Der Mistkäfer fliegt zu Mori Rong und läszt sich vor ihm nieder. Mori Rong fragt: Wie steht es mit den Menschen auf der ganzen Welt (*isi tana se ndan*)? Der Käfer erwidert: Es gibt keine Menschen mehr. Da zieht Mori Rong an der Kette, und die Erde gerät ins Schwanken. Da kommt die Fliege herbeigeflogen und berichtet, dasz die Menschen noch leben, der Käfer habe gelogen, eben habe er noch mit Menschen zusammen gegessen; es liege noch genug Menschenkot um Dorf herum, er wolle nur nicht mehr davon fressen.

Während aber die Erde wackelt, müssen alle Menschen schreien: *Kami manga, pae mata, kami manga, mburung ngado yulat; taï manga yécong paän; kica zaän yan.* Wir sind noch da, sind noch nicht gestorben, der Mistkäfer hat schmählich gelogen; es ist noch Kot am Rande des Dorfes; er will nur nicht davon fressen. Das Erdbeben ist zu Ende.

4) Es ist ein Mann, der auf der flachen Hand die Erde trägt. Sein Aufseher ist der Mistkäfer, der Mist für ihn

suchen musz, denn das ist dessen Speise. Jede Nacht musz der Mistkäfer frischen Mist ums Dorf suchen, den zwei Mistkäfer weiter rollen, einer vorn der andere hinten. Wenn Repung viel Essen hat, läszt er nicht suchen. Nachts musz die Haustür geschlossen werden, damit der Käfer nicht ins Innere kommt. Wenn man den Käfer unter dem Hause brummen hört, ruft man ihm zu: He, Mistkäfer, suche nicht unter dem Hause! Kot ist hinter dem Hause! Wenn nun der Mistkäfer berichtet, dasz kein Kot mehr da ist, dann schüttelt Repung die Erde; die Leute aber schreien: *Zaä repung, kami manga!* Rüttele nicht! Dann aber schimpfen sie den Käfer aus: Es liegt viel Kot hinter dem Hause; du bist nur zu faul zum Tragen. Hör auf zu schütteln! Wir sind noch da. Wenn du noch länger rürrelst, sind wir alle des Todes! Dann schickt Repung den Käfer, dasz er ihm Kot zum Essen suche, und das Erdbeben ist zu Ende.

II. Die hoheren und niederen Geister.

a) Das höchste Wesen, Mori Keraeng.

An der Küste und im westlichen Teile des Riunggebietes wird das höchste Wesen Mori Keraeng genannt; an den Grenzen des Ngadha- und Nagegebietes heiszt es Déva oder Nitu Déva (Dhéva). Ich führe hier nur die Angaben über Mori Keraeng an. Zur Erklärung des Namens wurde mir gesagt: Mori bedeutet Besitzer, Herr; also wie im Ngadhagebiet; Keraeng bedeutet Gebieter, Herrscher, Oberhaupt eines bestimmten Gebietes. Die erhaltenen Angaben aus einzelnen Orten führe ich in Übersetzung an.

1) Von Toda Ragong aus Varukica: Mori Keraeng besteht von sich selbst; keiner hat ihn gemacht; wohl hat Mori Keraeng uns gemacht. Mori Keraeng und Nitu Déva ist dasselbe; ebenso ist eigentlich Poso Vongko, Mata Vae, und Nitu Vae auch das Gleiche; es sind gewissermaszen nur Verzweigungen. Auch die Europäer haben keinen andern Mori Keraeng; sie nennen ihn Allah, wir Mori Keraeng. Mori Keraeng ist unsichtbar; er ist wie der Wind; Mori Keraeng stirbt nicht; er hat eine Frau, und die ist auch Mori Keraeng;

doch hat er keine Kinder. Mori Keraeng und seine Frau wohnen oben. Doch hat er keinen festen Wohnort; er wandert nur umher; die Menschen sind seine Untertanen. Deshalb müssen sie ihm opfern, damit er ihnen gnädig sei; denn er hat Macht über Leben und Tod. So wird in der Krankheit ein Stückchen von der Leber eines Huhnes oder Schweines mit etwas gekochtem Reis auf die Steine des Ngadu gelegt und dabei gebetet: *Kau Mori Keraeng, paka moré ata laza! Aik kau rintong, landing kami pae paro élang. Manga vi vavi, manga vi voza. Kami pain moé loné ata laza. Pae guri nai nggami, sangga guri nai nggau. Mata moré pinga lé nggau!* Lasz doch, Mori Keraeng, den Kranken leben! Vielleicht bist du erzürnt, dasz wir dir nicht geopfert haben. Hier ist Schwein, hier ist Reis. Wir bitten um Leben für den Kranken. Doch sollst du nicht unsern Wunsch erfüllen, sondern nur deinen. Leben und Tod sind bei dir!

Ähnlich wird geopfert um Feldertrag, um Regen bei groszer Trockenheit und um Einhalt desselben, wenn es zuviel regnet, um Hilfe für eine weite Reise, nach dem Tode eines Menschen, damit nicht sogleich noch ein anderer folgt.

Mori Keraeng wird im Schwur angerufen; wenn z. B. jemand gestohlen hat, heiszt es: *Omé aku tipu kaba nggau, Mori Keraeng yan aku! Omé pae, Mori Keraeng pae yan aku! Dzadzi vulan telu!* Wenn ich dich um deinen Kerbau betrogen habe, dann soll mich Mori Keraeng essen; wenn nicht, dann soll er mich nicht essen! Das schwöre ich auf drei monate. Ebenso schwört auch die Gegenpartei. „Auf drei Monate" soll bedeuten, dasz der Schwur nach drei Monaten sich erfüllen soll.

Dazu wurde mir dann noch gesagt: Der Kapala von Varukica und der Kapala von Munting beschuldigten sich gegenseitig, dasz sie einander Kerbauen entwendet hätten. Sie schworen deshalb auf besagte Weise. Nach drei Monaten bekam der Kapala von Munting Krebs; sein Gesicht wurde davon zerfressen, und er starb.

2) Von zwei Alten aus Técong: Mori Keraeng ist oben im Himmel (Firmament); er ist nur einer und ist der Höchste; Poso Vongko, der Dorfgeist und Dorfschützer steht

unter ihm. Man denkt sich Mori Keraeng wie einen Menschen. Tézé ist von Mori Keraeng. Tézé wurde zugleich mit der Erde; nach Ndival und Lobak kam Bavo und Dhani, dann kamen viele Menschen. Mori Keraeng hat alles gemacht, alle Feldfrüchte etc. Mori Keraeng straft die Bösen, die Diebe und Ehebrecher. Wenn Mori Keraeng Gedeihen gibt, dann haben wir Feldertrag, sonst aber nicht. Nachts im Traum kann man ihn sehen; dann aber hat er einen langen, weiszen Bart. Bei Festen sagt er dem, der von ihm träumt, da oder dort werde er einen Stein finden, den er zum Opferpfahl im Kampong bringen solle, dasz er dies oder jenes Opfer bringen solle etc. Kommt er dem Befehle nicht nach, ereilt ihn ein Unglück. In Unglück und Not betet man: *Kami mesor muli takat kaba, dzaran* etc; *kami mesor, kami pain sombang, Mori Keraeng!* Wir bereuen es, dasz wir den Kerbau, das Pferd etc. gestohlen haben, wir bedauern es, wir bitten um Verzeihung, Mori Keraeng! Man flucht auch mit dem Namen Moro Keraengs. *Kau Mori Keraeng nini kica, langit éta tana ava!* Du, Mori Keraeng, schaue auf ihn herab (strafe ihn)! Firmament oben und Erde unten! Mori Keraeng hält die Erde an einem Seile fest. Beim Erdbeben zieht er daran; das tut er wegen der Sünden der Menschen.

3) Von einer Versammlung von Alten aus dem Kampong Ria: Mori Keraeng ist nur einer; er hat weder Frau noch Kinder. *Mori Keraeng éta okan ava tana*: Mori Keraeng ist im Himmel und in der Erde. Oder es heiszt auch: *Mori Keraeng éta néé ava léé néé alé*; so sagt man, wenn jemand verklagt ist, und es wird geschworen. Es bedeutet wörtlich: Mori Keraeng oben und unten, im Osten und im Westen. Erklärt als: Mori Keraeng im Himmel und auf Erden, in der Sonne, die im Osten aufgeht, und im Mond, der nach Neumond im Westen erscheint. Mori Keraeng, Himmel und Erde, Sonne und Mond sehen und wissen es, ob du gesündigt hast.

Mori Keraeng sehen wir nicht und kennen wir nicht; wir nennen nur seinen Namen. Als Schwurformeln braucht man auch noch folgende: *Nica lé nggau, Mori Keraeng; kami pae taku rempé; sala aku nica lé Mori Keraeng pae*

sala aku nica lé Mori Keraeng; Mori Keraeng weisz es; wir pflegen nicht zu betrügen und zu stehlen; bin ich schuldig, so weisz es Mori Keraeng, bin ich unschuldig, so weisz es Mori Keraeng auch. Oder: *Aku pae takat; kau bak aku takat taung; o ba pang pinga lé Mori Keraeng, aku pae sala; sombang Mori Keraeng; aku lagi gé pae sala; ata saré rempé; omé kita omé Mori Keraeng, tantu kita néé Mori Keraeng sama dédék, dzari kita pae omé kica, omé sanggé rempé, lagé léba ba pang, pinga lé éta mai néé ava mai lé mai néé alé mai néé Mori Keraeng ta mésang sot.* Ich habe nicht gestohlen; was soll ich tun? Mori Keraeng weisz es, dasz ich nicht gestohlen habe, verzeihe, wenn ich auch schuldig wäre, Mori Keraeng; die Menschen haben mich falsch angeklagt; wenn wir Mori Keraeng sehen könnten, dann wären wir ja gleich Mori Keraeng geworden; wir sehen also Mori Keraeng nicht; und mögen sie mich beständig und wie auch immer anklagen, der oben und unten, im Osten und im Westen wohnt, Mori Keraeng weisz alles. (Der Text war mir hier nicht ganz klar; deshalb ist es auch die Übersetzung nicht).

4) Von Rapung aus Vangka: Mori Keraeng ist nur einer; er wird auch Lezo Vulang (Sonne Mond) genannt; er ist von selbst geworden; er ist von altersher, er war schon, als noch nichts war, keine Erde und keine anderen Dinge. Er gibt dem Menschen das Leben und schickt ihm den Tod. Niemand ist mächtiger als Mori Keraeng (Lezo Vulang); er ist unsichtbar; er ist nicht alt und nicht jung; er ist weise und weisz alles. Er hat keine Frau und keine Kinder. Seine Untertanen sind die Menschen, die Nitu und die andern Geister. Bevor die Geister den Menschen quälen und ihm Böses tun, holen sie erst Erlaubnis von Mori Keraeng. Er hat seine Wohnung im Luftraum. Er ist erzürnt, wenn wir gegen ihn fehlen: stehlen, Unzucht treiben; er ist gut zu uns, wenn wir das Rechte tun. Er straft die Menschen, die gegen ihn sich verfehlen, durch Leiden auf der Welt und durch den Tod. Den Nitu wird an den Wegen geopfert; die Nitu erbitten den Regen von Mori Keraeng. — Wenn ein Mensch beschuldigt worden ist,

dann sagt er: *Pinga Mori Keraeng nicok*; Lasz es nur sein, Mori Keraeng sieht es (er wird dich schon strafen). Ist jemand krank, dann tröstet man ihn: *Pinga lé Mori Keraeng*; überlasz es dem Willen Mori Keraengs. Man gelobt in der Krankheit, später einen Kerbau, ein Schwein oder ein anderes Tier opfern zu wollen, falls der Kranke gesund wird. Nach wiedererlangter Gesundheit musz das Opfer auch wirklich gebracht werden; auszerdem musz der Kranke dann auch ordentlich leben. Man fürchtet Mori Keraeng, denkt an ihn in der Not und nennt dann seinen Namen; geht es gut, vergiszt man ihn. Man verspricht Besserung, indem man sagt: *Omé aku pandé valing, pinga Mori Keraeng nicok*; wenn ich es (das Böse) wieder tue, dann soll Mori Keraeng mich ansehen (mich strafen)! Man sagt auch die Namen Mori Keraeng Lezo Vulang verbunden.

Mori Keraeng hat Ndival und Lobak erschaffen; er gebrauchte nichts dazu; sie stiegen vom Himmel nieder. Sie hatten viele Kinder; dieselben aber waren sehr schlecht. Da schickte Mori Keraeng eine Wasserflut und alle ertranken. Nur Pavur und Dazang, die gut waren, blieben übrig. Sie fertigten sich ein kleines Boot; denn alle Tiere kamen zu ihnen und sagten: In sieben Tagen wird die Welt untergehen. Die Kinder Pavurs waren Keling und Koeng; die Kinder dieser beiden waren Mendu und Mas, erst nach diesen kamen wieder viele Menschen auf die Welt.

Hier wird für Mori Keraeng auch Nitu Déva gebraucht; man sagt bisweilen *Nitu ava Déva éta*, Nitu unten, Déva oben; er ist aber derselbe wie Mori Keraeng. Andere sagen, dasz Nitu Déva den Menschen nur Leid zufüge; er bindet die Seelen der Menschen.

5) Aus Térong: Es ist nur ein Mori Keraeng; er wohnt in der Luft, in Sonne und Mond; er wird daher auch Lezo Vulang, Sonne-Mond, genannt; doch ist es derselbe und nur ein Mori Keraeng; man stellt es sich wie ein Fliegen, Schweben Mori Keraengs von Ort zu Ort vor. Er ist allen Menschen nahe; doch kann man ihn nicht sehen. Man musz die Kranken vor Mori Keraeng verbergen; man hängt ein groszes Stück Tuch vor das Haus; dadurch wird Mori

Keraeng getäuscht, der Kranke wird für ihn unsichtbar; er wird übersehen und bleibt am Leben. Die Krankheiten werden von den Geistern verursacht. Soll der Mensch aber sterben, dann müssen sie zuvor Mori Keraeng darum bitten. Der Mensch ist wie ein Kerbau; Mori Keraeng wie ein Mensch, der den Kerbau töten will. Der Name Mori Keraengs wird auch beim Fluche gebraucht, und zwar folgendermaszen: *Alak lé Mori Keraeng, yangk lé Lezo Vulang; tana yangk, langit laitk; pucak wucan, sepuk sokom; mata dai, mboré pucan!* Mori Keraeng soll dich holen, Lezo Vulang dich fressen; die Erde soll dich verzehren und der Himmel dich auflecken; getrennt sollst du werden von deiner Familie und von den Deinen hinweggerissen werden; sterben sollst du heut, oder wenigstens morgen zu Grunde gehen!

6) Von Belanda Mimak aus Embai: Mori Keraeng ist einer und zwar ein Mann. Er hat Untertanen, die von ihm geschaffen sind; so die *mboré nocang*, die Geister; doch sind sie geringer als er. Mori Keraeng ist von sich selbst, er ist einfach da. Doch hat er uns gemacht und alles andere, Menschen und Tiere. Er wohnt auf Erden und besitzt grosze Macht; keiner von den Menschen reicht heran an ihn an Grösze und Macht. Sehen können wir ihn nicht; denn er ist ein Geist; nur im Traum können wir ihn sehen. Dann erscheint er in Gestalt eines Alten, mit langem Bart groszen Augen, groszen Ohren, groszem Mund und mächtigem Leib; aber ohne Kleidung. Ob und was er ist, wissen wir nicht. Wenn aber Kerbauen, Schweine, Ziegen, Schafe oder Menschen sterben, dann sagen wir, dasz Mori Keraeng sie geholt oder gegessen hat. Er ist überaus weise und geschickt. Er hat weder Frau noch Kinder, sondern nur Untergebene; z. B. die Krähe und die Eule. Seine Untertanen wohnen auf und in groszen Steinen und Bäumen; nur Mori Keraeng ist im Himmel. Er erhält alles, die Menschen und alles andere. Er ist sehr gütig gegen uns Menschen; doch gegen Übeltäter ist er streng und straft sie. Die Menschen opfern an Mori Keraeng Fleisch von Kerbauen, Schweinen und Hühnern, Eier und gekochten Reis; das

Gebet dazu heiszt: *Cé Mori Keraeng, Nitu Mbapu lobo yadzu vasêk, yami tei yau ta mamé tuka bhesur bhokak nekas, nu veki nggaku roko dhiä, ngasang roko melé, usang mai, aing roko ponto!* O Mori Keraeng, Nitu Mbapu auf den Wipfeln der Bäume und des Lianengestrüppes, wir geben euch das Gare, damit euer Leib gesättigt und eure Kehle befriedigt werde, dasz mein Leib gesund bleibe und die Schande von meinem Namen schwinde (wenn verleumdet); laszt Regen kommen und Wind wehen! — Wenn ein groszer Prozesz ist, oder wenn man nichts Böses getan hat, wird dessen aber beschuldigt, so wagt man zu schwören und den Namen Mori Keraengs dabei anzurufen. Ist der Schwur wahr, dann straft Mori Keraeng nicht. Schuldige schwören gewöhnlich nicht mit dem Namen Mori Keraengs; wenn sie es dennoch wagen, straft er; er läszt sie jung sterben oder andere Unglücksfälle über sie kommen. Auch beim Fluchen wird der Name Mori Keraengs genannt. In Gesängen heiszt es: *Dhaät ta nai dhéva lova polé tasang; dhéva nécong péndé monto, Mori polé ngongit*; das Schlechte kommt von Dhéva, denn er hat die Macht dazu; auch alles Gute kommt von Dhéva, denn er ist der Herr, Mori, der mächtige.

Hier wird Mori Keraeng ganz in der Gestalt wie Déva im Ngadha-Nagegebiet dargestellt; im Gesang wird auch nur Déva erwähnt; es ist also sicher von dort übernommen.

Der Kapala von Térong Kedong wurde über Mori Keraeng befragt, wuszte aber über seine Person nichts; er sagte: Ndival und Lobak sind unsere Helfer und Schützer; von ihnen erwarten wir alles. Ndival und Lobak haben unser ganzes Gewohnheitsrecht, unsere Sitten und Gebräuche angeordnet; unsere religiöse Betätigung ist von ihnen vorgeschrieben; und wenn Mori Keraeng in Opfergebeten angerufen wird, so haben dies auch Ndival und Lobak befohlen. Ndival und Lobak waren die Vermittler zwischen den Menschen und Mori Keraeng. Was es sonst aber für eine Bewandtnis mit Mori Keraeng hat, wuszte der Kapala nicht zu sagen.

Von Térong Kedong stammt dann auch noch folgende

Mythe über Ndival und Lobak: Ndival und Lobak wohnten zusammen in einem Kampong. Da bekamen sie eines Tages Streit, wer von beiden eigentlich die Welt hervorgebracht hätte. Ndival sagte zu Lobak: Wenn du die Welt gemacht, dann versuche, das Meer emporzuziehen und die Erde zu überschwemmen! Steigt das Wasser und überschwemmt die ganze Erde, dann hast du die Erde gemacht. Lobak probierte nun, das Meer emporzuziehen; doch stieg es nicht. Dann zog Ndival das Meer empor, und es stieg und bedeckte die ganze Erde; nur das Kampong, in dem sie selbst wohnten, blieb von der Flut verschont. So wurde es offenkundig, dasz Ndival die Welt gemacht hatte. Ndival und Lobak sind nicht gestorben, sondern einfach verschwunden; ihren Aufenthaltsort aber kennen wir nicht.

Es wurde mir auch gesagt, dasz die Menschen von Himmel und Erde stammen. In Opfergebeten werden Himmel und Erde auch Vater und Mutter genannt: Vater oben und Mutter unten. Auch die Pflanzen sind die Kinder von Himmel und Erde, die Sterne aber die Kinder von Sonne und Mond.

In Munting kannte man Mori Keraeng garnicht; nur die Vorfahren und Geister würden verehrt, und unter diesen wäre selbst Nitu Déva gemeint. So bitte man z. B. um Regen, indem man auf einem Stein unter einer Weinpalme oder unter einem Apfelsinenbaum ein Huhn oder Schweinchen mit gekochtem Reis opfert und betet: *Manga ati vavi, manuk, voza; aku paing na kau empo nusi, mata vae, ulung temok, nitu déva, vaü vi vae nuzan, roko dzari voza dzari kéö dzari mbucé dzari papan dzari togo dzari koza néé gulé; endo kau yan ati vavi manuk néé voza mami!* Hier ist Leber von Schwein und Huhn; ich bitte dich (euch) Vorfahren, Geist des Wassers und der Sawah und Nitu Déva, dasz ihr Regen kommen laszt, damit Reis wachse, Hirse wachse, Bohnen gedeihen aller Art, und Kürbisse und Erdnüsse und Bataten; da esset die Leber des Huhnes und Schweines und den Reis!

Ein Schwur bzw. Fluch lautet daselbst also: *Kau ema lonto mai, kau endé ava mai, landing anak lé songang lé bocang*

koé mata rembo, dai néé puan telun néé patn! Du Vater oben, du Mutter unten, da das Kind nicht hören will, da es trotzig und hartköpfig ist, soll es plötzlich sterben, heut oder morgen, am dritten oder vierten Tage!

„Vater oben" und „Mutter unten" sollen hier auch wieder nur die Vorfahren sein.

Kékék le Mori: der Herr (Mori Keraeng) soll dich töten!

b) Die übrigen Geister.

1) In Vangka wurden mir folgende Geister aufgezählt, die hier gefürchtet und zum Teil auch verehrt werden: *mboré nocang, zing sétang, vuca kazu, angin sat, poti pezuk, nitu, mata vae, ulung temok, manu nggé, pontianak.* Davon stammt *zing sétang* sicher aus dem Islam, der an der Küste ansässig ist. Über dieselben wurde mir dann Folgendes gesagt: *Poti pezuk* und *pontianak* kommt vom Menschen her oder sind Menschen; von den andern weisz man über ihre Herkunft nichts. Ihre Gestalt ist wie Wind und Luft; d.h. sie sind unsichtbar, sie haben keinen Leib; sie fressen Menschen. Wenn sie in sichtbarer Gestalt den Menschen erscheinen, dann tragen sie Kleider; sie sind sehr schlau und gerieben, stark wie der Mensch, sonst aber wie Luft; bei Erscheinungen sind sie wie Menschen. *Manu nggé* aber gleicht einer Schlange. Alle Geister können sich verwandeln in Menschen, Tiere oder irgend einen Gegenstand; bisweilen erscheinen sie den Menschen.

Nitu hält sich in Felsen und groszen Bäumen auf. *Mata vae* und *ulung temok* wohnen in Tümpeln, Quellen und andern Gewässern, *manu nggé* in groszen Bäumen, die andern auf hohen Bergen oder in der Luft. Doch ändern sie öfter ihre Wohnsitze und suchen die Menschen auf, wenn sie opfern. Sie schaden dem Menschen, machen ihn krank, fangen die Seele der Menschen und binden sie an Bäume oder stecken sie ins Wasser oder in Felsen.

Mori Keraeng oder Nitu Déva hat gröszere Macht als sie; er wird von den Menschen und allen andern Geschöpfen verehrt, auch von den Geistern; letztere fürchten auch Mori Keraeng; er herrscht über sie alle. Die Menschen

fürchten die Geister, da sie die Menschen plagen und ihnen Schaden zufügen; deshalb ehren sie dieselben auch, opfern ihnen und beten dabei: *O mboré nocang, lako kolo lé kolo calék, téva vi ata laki mosa sorung dadik; kami ta yang kazu bopok inung vae vau; lako kolo lé kolo calek!* O mboré nocang, machet euch fort nach Osten und nach Westen; suchet euch reiche und mächtige Leute; wir essen nur morsches Holz und trinken stinkendes Wasser. Machet euch fort nach Osten und nach Westen!

Geopfert wird ihnen an groszen Bäumen, Felsen, Quellen und an Wegen, besonders an Scheidewegen und Kreuzwegen und auf dem Hauptstein des Herdes. Es wird geopfert gekochter Reis, etwas Leber vom Schwein oder Huhn, Palmwein, Tabak, Sirihpinang; dabei wird die Opfergabe auf Varu- und Kompoblätter gelegt; die Bitten dazu heiszen: *Micu zing sétang, mata vae, ulung temok, mboré nocang, poti pezuk, yang vi paro célang ta kami cinti, nécang zicu susa zicung nggami!* Ihr bösen Geister Dzin und Setan, Geister in den Wasserquellen und am Sawahrand, ihr Hexen und Vampire, esset das Opfer, das wir hier euch darbringen, machet und nicht allzu viel Kummer und Sorgen! So opfert man in Krankheit und bei anderem Unglück und Leid. Das Blut des Opfertieres wird mit Kokoswasser gemischt, darein ein Kemburblatt getaucht und damit Menschen und Häuser besprengt.

Speziell über die *nitu* erhielt ich noch folgende Angaben: Die nitu wurden von Mori Keraeng geschaffen und zwar zusammen mit den Menschen und den übrigen Dingen; sie haben ihre Wohnung in Quellen, groszen Bäumen und Felsen; sie sind die Herren der Quellen. Sie sind Männer, Frauen und Kinder wie wir Menschen. Wenn wir sie sehen bei Felsen oder in Bäumen, dann sehen wir sie in der Gestalt von Schlangen; sehen wir sie aber im Traum, erscheinen sie uns wie Menschen, jedoch sehr schön von Gestalt und in prachtvollen Kleidern. Sie tun den Menschen auch Gutes. Jedoch darf sich ein Mensch allein nie zu einer Quelle begeben, sonst wird er von nitu geschlagen, worauf er krank wird. Auch wenn jemand zum erstenmal zu ihren Wohn-

sitzen kommt, dann spielen sie ihm einen Schabernack und machen ihn krank. Um zu gesunden, musz dann an der Quelle geopfert werden, Sirihpinang, Tabak, Ei, Huhn und Reis, das die Stelle des Menschen vertritt, wobei folgendes Gebet gesprochen wird: *O nitu vae, kau pongga aku, léku duna, aku mai loné kau pain sombang*; O Nitu im Wasser, du hast mich geschlagen, mich krank gemacht; daher komme ich zu dir und bitte dich um Verzeihung. Die nitu arbeiten, essen und trinken wie die Menschen. Stirbt ein Mensch, dann kommt seine Seele zu den nitu und wohnt mit ihnen zusammen. Dort stirbt die Seele nicht mehr, gerade wie die nitu auch nicht sterben. — Nach andern halten sich die Verstorbenen in Gong und Trommeln auf, deshalb dürfen sie nur an Festen gebraucht werden. *Nitu nembu* leben in der Erde. Es wird ihnen geopfert in Krankheit, um Feldertrag u.a.

Poso Vongko. Poso ist in der Gegend von Varukica ein Machthaber über mehrere Dörfer; *vongko* heiszt Dorf; *poso vongko* also Herr und Wächter des Dorfes; er ist das Haupt aller Geister, auch das Haupt der *nitu*, welche in Quellen, groszen Bäumen und Steinen wohnen: *nitu kadzu, nitu vae, nitu vatu*; sie sind die Untertanen Poso Vongkos. Poso Vongko stammt von Tézé und Léna ab; wenn er nicht geëhrt und ihm geopfert wird, dann zürnt er und straft die Menschen, schickt ihnen Krankheiten und allerlei Mühseligkeiten; daher wird hauptsächlich ihm geopfert, und zwar auf den Steinen am bzw. ringsum den Ngadu, den hölzernen Opferpfahl, in denen er auch seinen Wohnsitz hat.

Mboré nocang ist die Gesamtheit aller Krankheiten. Man flucht oft: *yan kau lé mboré nocang*; die *mboré nocang* sollen dich fressen! Du sollst von allen möglichen Krankheiten heimgesucht werden und sterben! Auszerdem höhrt man den Ausdruck mboré nocang unzähligemal als Ausruf des Schreckens, des Staunens, der Verwunderung u. dgl. Ein anderer Fluch ist: *yan kau lé gros*; von einer ansteckenden Krankheit sollst du hingerafft werden! *Yan kau lé nitu déva*; *nitu déva* soll dich verzehren!

Pezuk oder *poti* (*puti*) *pezuk* ist dasselbe wie das Malaiische *suangi*, das Sikanesische *uéng*, das Ngadhanesische und Lionesische *polo* oder *ata polo*, der von einem bösen Geiste besessene Mensch; wie in Ngadha nennt man den Geist auch hier *vera*. Er ist ein Blutsauger und Leichenfresser.

III. Der Kult.

Hier lernen wir zunächst die wichtigsten Opferplätze und Kultgegenstände, alsdann die hauptsächlichsten Kulthandlungen, Opfer und Feste kennen. Naturgegebene Opferplätze sind Quellen, Felsen, grosze Bäume, Wege und Pfade. Eigens hergerichtete Opferstätten sind der *ngadu* mit *nambé*, der hölzerne Opferpfahl bez. Opferbaum mit Opfersteinen (Opfertisch) davor bez. rundum; das *levo suku* im Kampong, der Kornspeicher auszerhalb des Kampongs, die Steine des Herdes im Hause, und der *kadzu teno*, ein kleiner Opferpfahl mit einem Stein davor in der Umgebung der Feldhütte. Manche Orte haben noch ihre besonderen Opferplätze, gewöhnlich Steine mit auffälliger For n, an die sich dann auch eine Mythe knüpft. Über die einzelnen im Folgenden etwas Näheres.

a) Opferplätze und Kultgegenstände.

1) Der *ngadu* mit dem *nambé*.

Der Ngadu ist ein ein bis ein einhalb Meter hoher gegabelter Pfahl aus Kemburholz (dasselbe wie das Nhadhanesische *æbu*). Er ist nur wenig oder garnicht geschnitzt, dem entsprechenden Opferpfahl in Ngadha und Nage gegenüber ein unscheinbares Ding. Davor oder rundum den Pfahl befindet sich ein mehr oder weniger hoher Steintisch, der Nambé. Statt des Pfahles kommen auch ein oder mehrere Bäume vor. Befinden sich noch aufrechtstehende Steine dabei, so sind diese zum Unterschied von Ngadha mehrkantig behauen.

Über die Errichtung des Ngadu erhielt ich aus Vangka folgende Darstellung. Bevor man auszieht einen entsprechenden Pfahl zu suchen, hat der Errichter mit seiner Frau die Nacht

wachend zuzubringen. Leute des Dorfes aber finden sich ein, um durch Trommel- und Gongschlagen ihm die Zeit zu vertreiben; das Ganze heiszt *bagor*. Der Errichter singt:

Mani gendang lau dhulung, bhéla lau léna taén paléng [*nanggé.*

Bedeutung?

Darauf singen die Gäste:

Tei sépé keté kami ngené mai.

Gib uns Sirihpinang (Essen); wir sind Fremde, sind zu [früh gekommen.

Der Errichter antwortet:

Ngené nécan mai; tei sané nggaté.

Kommt nicht zu Gaste; hier gibt 's kein Essen.

Nach diesem Eingangsgesang folgen Lieder verschiedensten, aber seichten Inhalts; man neckt und stichelt dabei einander u. dgl. Am kommenden Morgen werden Reis und Huhn und die zum Fällen des Pfahles notwendigen Instrumente bereitgelegt und dann zum Walde gebracht, wo der Baum gefällt werden soll. Ist der Baum gefallen, wird der Stumpf verbrannt, damit er nicht wieder ausschlage und weiterwachse, und der Errichter krank werde; geschieht das später doch, werden die Wurzeln ausgegraben und verbrannt. Darauf wird der Baum von jungen Leuten nach Hause getragen und vor dem Kampong in der Nähe der Häuser verborgen, damit niemand über denselben gehe und dadurch die Feldfrüchte absterben. Ist man dennoch unachtsam über ihn geschritten, so hat man ein Huhn oder ein Schwein zu schlachten und mit dem Blute desselben das Feld zu besprengen.

Zwei Nächte bleibt der Ngadu auszerhalb des Kampongs liegen; im Kampong aber herrscht groszer Festeslärm; die grosze Trommel und Gongs werden geschlagen und Tänze dazu aufgeführt. Nach den zwei Tagen wird nachmittag gegen drei Uhr mitten im Kampong ein Loch gegraben, von dem die übrigen mit Reisern und Ruten bewaffnet, die bösen Geister abwehren. Dann wird der Pfahl von einem geholt, der bereits vier Kerbauen zu Festen geschlachtet hat. Der Errichter geht dem Pfahl voraus mit rotem Kopftuch und Hahnenfedern in demselben und einem langen Schwert in der Hand. Der Pfahl ist auch in ein rotes Tuch

gehüllt. Dem Pfahl folgen zwei Männer, die bereits fünf Kerbauen zum Schlachten bei Festen geliefert haben. Am Loch angekommen, wird bis fünf gezählt und dann der Pfahl in dasselbe gelassen; das rote Tuch wird abgenommen und im Hause verwahrt. Während der ganzen Feierlichkeit wird von Männern und Frauen getanzt, was von seiten der Frauen *lédo,* von seiten der Männer *dzaï* genannt wird. In der Nacht folgt wieder Gesang und Tanz (*vela culu kaba*); am Tage werden die gelieferten Kerbauen geschlachtet. Wer zum erstenmal einen solchen schlachtet, musz dem seinigen eigenhändig das Lebenslicht ausblasen.

Der Errichter des Ngadu ergreift das Ende eines Seiles. Er wird bei dieser Gelegenheit selbst als Kerbau angesehen. Die Umstehenden schreien wie Kerbauen. Der erste Schlächter naht sich dem Errichter und macht mit den Händen und Armen Bewegungen, als ob er ihn schlachten wollte. Der Errichter musz dabei die Bewegungen des Kerbauen nachahmen: mit den Hörnern stoszen, ausweichen, sich ducken etc. So dreimal. Alsdann wird ein Kerbau, der mehrere Tage unter einem Bambusjoch mit dem Kopf bis auf die Erde angebunden war, herbeigeführt, vorn und hinten an einem Seil festgehalten. Der Besitzer und Schlächter des Kerbauen ruft seine Vorfahren an: *Ipo nggica mésang vekin, suling nggica mésang vekin!* Der Kerbau stammt nicht von andern, er ist mein eigener! Die Leute rufen: Ja! Dann wiederum der Besitzer: *Kica néé cili caku néé lé!* Wenn der Kerbau auf jener Seite ist, bin ich auf dieser! d. h. wir scheiden von einander; der Kerbau musz sterben, ich bleibe am Leben. Dann wird er geschlachtet. Den Männern ist verboten, davon zu essen; nur die Frauen schmausen.

Nachts wird wieder getrommelt und getanzt. Am folgenden Tage wird für die Verwandten ein Schwein geschlachtet und dessen Leber untersucht. Der Errichter des Ngadu nimmt einige Reiskörner und etwas Leber, wirft dies im Hofe hinter sich und ruft: *peking matam raséng culung!* Ich streue dir dies (böser Geist *poti*) in die Augen und werfe es dir an den Kopf (lasz mich in Ruhe)! Das Fest ist zu Ende; die Festteilnehmer begeben sich nach Hause.

In Varukica wurde mir die Feierlichkeit bei Errichtung des Ngadu von Ngando Regang folgendermaszen geschildert: Die erste Nacht (*tontong*) wird ein Huhn und ein Schwein herbeigeholt und geschlachtet, wovon alle essen; vor dem Essen wird am Herdstein ein wenig Schweinsleber, ein wenig Hühnerleber und ein wenig gekochter Reis geopfert, wobei gebetet wird: *Ndo kau Poso vongko, nitu vae, culung temok, kami zicu nggau vavi néé manuk néé voza, landing kami muli bhu ya voza néé mézé vavi, ndo aku paras néé veri ngadu; kau ta dadik, kami ta loök, kami pain dica veki lavé ngalit, kau ta gocét zuca kewong telu, lé lé calé calé; kami pain ndirung tikus logo vélong, ndo vi vavi manuk néé voza sambéng veki ngalit nggami!*

Hier, Wächter des Dorfes, Geist des Wassers und Hüter des Feldes, wir spenden euch Schweinefleisch, Huhn und Reis, da wir reich an Reis und groszen Schweinen geworden sind; ich will jetzt einen Kerbauen stechen und einen Ngadu errichten; ihr erhaltet das erste und meiste, wir behalten uns wenig; wir bitten um einen gesunden Leib und einen guten Namen; sprechet ihr nur zwei oder höchstens drei Worte und vertreibet die bösen Geister nach allen Richtungen! Wir bitten um langes Leben und um zahlreiche Nachkommen! Das Fleisch vom Schwein und Huhn und die Gabe von Reis vertrete unsern Leib und unsern Namen!

Nach dem Essen werden Trommel und Gong geschlagen, wozu die Männer im Hause tanzen. Davor ruft der Errichter des Ngadu (*sa ngaza rait*):

Ha, népang, népang Buli pae yuvit, culun ngot ngetok,
Ha, die Schlange, Schlange von Buli rührt sich nicht, hebt und senkt nur den Kopf und schaut (der Errichter gemeint),
sulin lé Maras, curangn cili Damu, puün lonto poso,
ihr Ohm lebt in Maras, ihr Onkel in Damu, ihr Baum (Ursprung) auf dem Berge,
keraeng lazi kaléng, laki mapar lazi dasang,
der Herr sieht freundlich drein, die Vornehmen des Kampongs rühmen seinen Reichtum,

ngangan sara tava, nai lavé, lavé néé belanda tucang,
er hat seinen Mund beständig zum Lachen geöffnet, er ist sehr gütig, selbst Holländer bewirtet er,
lavé néé keraeng, lavé néé vina vai,
er ist splendid gegen den Radja, er zahlt jeden Brautpreis für Frauen, der nur immer gefordert wird,
lavé néé vina valu, lavé néé cana kalok,
er erbarmt sich der Armen, der Witwen und Waisen,
ha népang! tava néé dalu raza, tava néé rana laki, tava néé belanda tucang,
he Schlange! er lacht den Radja und die Bezirksvorsteher an, lacht mit den holländischen Herren,
depa dun tana, kaba dun rangga,
man hat derartig Überflusz an Reis, dasz man ihn wie Staub umhergestreut hat, und Kerbauen in Menge wie die Rehe im Walde,
tiku talo saok talo, talo vina vai,
obwohl man Reis holt, er ist unerschöpflich, die Frauen können ihn nicht erschöpfen,
talo lé mata poso, talo vi belanda tucang,
die Leute vom Posoberge können ihn nicht aufessen, selbst die Holländer können es nicht,
dai sara poka, pucan sara poka,
morgen wird wieder geschlachtet und Übermorgen wiederum,
vavi koé tanu, kaba sara poka,
Schweine sind noch nicht geschlachtet und abgebrannt, und Kerbauen können immer noch wieder gestochen werden,
ha népang buli pae yuvit, culun ngot ngetok.
he, die Schlange von Buli rührt sich nicht, nur den Kopf hebt sie auf und nieder.

Nach diesem Festabschnitt wird die Feier vorläufig sistiert; alle gehen ihrer Arbeit nach. Der Errichter des Ngadu darf diesen Monat nicht zum Felde; auch ist ihm von jetzt an verboten, Kerbau, Pferd, Reh und Affen zu essen. Inzwischen wird auch zum Feste *paras*, Kerbauenstechen, vorbereitet. Ist die Zeit des Festes gekommen, musz der Errichter des Ngadu mit seiner Frau in einer eigens dazu errichteten Hütte drei Nächte wachend zubringen, wobei andere Angehörige Gesellschaft leisten können; am Tage haben sie

dann Zeit zum Schlafen. Dabei wird zu ihrer Erheiterung Gong und Trommel wie in Vangka geschlagen, getanzt und gesungen (*velang ngadu*). Am letzten der drei Tage wird der Ngadu errichtet. Der Errichter steht auf den bereits geordneten Opfersteinen, dem *nambé*, und vor ihm werden Trommel und Gong niedergelegt. Ein Kind bringt Zuckerrohr, Pisang, ungekochten Reis und Blätter vom Naobäumchen (Ngadha *ngusu*). Dann ruft der Errichter: *Vako baun, kocak soba, plan néé revu, nunuk néé vulu, revu néé cazang, teki koök nggan, tara kémbé lakan, micu poka kapin, kami mama maäl, mai co piko lau mai!* Pandanus (und andere Baum- und Bambussorten), hacket ab deren Zweige, die den Menschen beim Bösestun verdecken; ihr macht Sago von der Weinpalme (habt sonst nichts mehr zu essen), wir aber haben Leckereien zum Schmaus. Kommt ihr alle zum Fest! – Bei diesen Worten schwingt er heftig das Schwert.

Inzwischen liegt der Ngadu noch mit einem roten oder weiszen Tuch verhüllt im Kampong. Jetzt wird er umtanzt und fünfmal überschritten. Der Errichter besteigt wieder den Nambé und gibt dem Ngadu den Namen eines der Vorfahren und bittet um Segen: *Kau N.N. nala lé, aku nala calé, kau nala lonto, aku nala cava; ha népang buli pae yuvit, culun ngot ngetok!* Du N.N. (Vorfahr) du im Osten, ich im Westen, du oben, ich unten. He Schlange von Buli, du regst dich nicht, du hebst nur den Kopf auf und ab!

Nun wird der Ngadu in die Erde gesetzt, darauf von Männern umtanzt, worauf einer von ihnen singt: *Rucing nambé co natar, maéng mani gendang, garang lau sulu!* Alle, die den Opferstein und das Kampong verherrlichen (die teilnehmen am Fest), habt Erbarmen mit dem Trommelschlag (das Fest ist bald zu Ende, es wird schon zu lange getrommelt), der Trommelwirbel schallt die Berghänge hinab und schwindet.

Darauf folgt die Verteilung alles vorrätigen Fleisches von Kerbauen, Schweinen und Hühnern; und jeder erhält eine Portion Reis dazu; all dies nimmt man mit nach



Kampong Varukica mit seinen drei, bzw. vier Arten von Häusern im Vordergrund; der Opferplatz in der Mitte, dahinter etwas links die Schule; ihr gegenüber links die Guruwohnung mit den Schlafhäusern für die Schulkinder entfernt liegender Kampongs.



Dorf Damu.



Teil eines Vangka-Dorfes; Häuser von der Vorderseite.



Teil eines Vangka-Dorfes; Opferpfahl und Beschneidungshäuschen; vor den beiden Häusern Tribünen aus Bambus zum Zuschauen beim Fest „paras", Kerbauenstechen.



Opferplatz, „Ngadu", im Kampong Varukica.



Opferplatz, „Ngadu", im Kampong Tĕrong Kedong.

Hause. Von den eigenen Dorfbewohnern wird noch Fleisch von Kerbau und Schwein und Reis in einem eigenen Bambus gekocht. Ist das Essen gar, wird das Bambus in den Busch geworfen mit den Worten: *Saké langgéng léna; vesi, volo tuli!* Trennen wir uns in Glück und Frieden! Es ist zu Ende; einsam ist der Ort. Das soll heiszen: Wenn wir das Leben haben, machen wir wieder Fest; wenn nicht, nun, dann ist es eben aus. Darum lebt wohl!

Am Ngadu wird der Kerbau angebunden, wenn er am Feste *paras* durch Stiche mit Lanzen und Schläge mit Haumessern getötet werden soll. Der Dorfplatz wird dabei mit einem festen Zaun umgeben. Dieselbe Art des Kerbauentötens ist auch in Nage Brauch. — An manchen Orten finden sich ganze Bündel von genannten Opferpfählen.

2) Die übrigen Opferplätze.

Das *levo suku* besteht aus vier etwa zwei Meter hohen Säulen, auf denen ein Kegeldach ruht; die Spitze desselben bildet vielfach ein roh geschnittener menschlicher Kopf aus Holz. Unter dem Dach werden die Dorftrommeln aufbewahrt. Hier werden die jungen Burschen beschnitten. Auszerdem ist es an manchen Festen der Festplatz für die Männer. So wenn der Reis bereits Körner ansetzt, wird daselbst von den Männern des Dorfes ein Fest gefeiert, an dem alle Beschnittenen teilzunehmen haben. Jeder von ihnen bringt ein Huhn mit, das dort geschlachtet und auf seine Adern an der Leber untersucht wird. Es wird bis fünf gezahlt; dann heiszt es: *Lavé curat, bok pezun!* Die Adern seien gut, die Leber schwinde nicht! Wer das erstemal daran teilnimmt, bringt einen Hund mit, der mit einem Streiche getötet werden musz; auszerdem ein Schwein und ein Huhn, die für sich getrennt gekocht werden. Am Nachmittag gegen drei Uhr wird gegessen, wobei nichts übrig bleiben darf. Frauen haben keinen Zutritt.

Das *saö*, der Speicher auszerhalb des Kampongs, bez. der Unterraum desselben, da er auf Pfählen ruht. Dieser Unterraum ist der Festplatz für Frauen und Mädchen. Während die Männer zur Jagd weilen, halten sich die Frauen

unter dem Speicher auf. Die Bewohner eines jeden Hauses kochen je einen Topf Reis und bringen ihn dann zum Speicher, wo er ausgeschöpft wird. Dann setzen sie sich zusammen und essen mit einander; dabei dürfen sie sich nicht erheben und keinen Wind fahren lassen; passiert es, dan sterben sie. Etwas Reis, etwas Alangalanggras, ein wenig Kalk und Enaufasern werden in eine Bambusdose getan und so geopfert, wozu bis auf fünf gezählt (*titi sa — titi lima*) und dann gesagt wird: *poké lévo ko, mata lévo ko, poké cili vai, mata cili vai!* stechet mit der Lanze auf dem Berge, damit (das Wild) sterbe auf dem Berge; stechet am Fusze des Berges (das Wild), damit es dort auch sterbe.

Der Herd bez. die Herdsteine werden ja mit jedem Hause errichtet und bilden so für jeden Hausbewohner den nächsten Opferplatz. Bei Nöten, Schwierigkeiten und besonders bei Krankheiten ist derselbe also stets zur Hand, um einige Reiskörner, auch wohl ein Bröckchen Fleisch als Opfergabe darauf zu legen und das Opfergebet dazu zu sprechen. So heiszt es bei Krankheiten: *Lavé curat bok pezun; mata vesi kau, vuk vae veki batok; kami muzi main, veki dia ngalit lavé!* Die Adern seien gut, die Leber schwinde nicht! das Haar ist noch weich wie Wasser und der Leib weisz (noch gesund); unser Leib ist noch gesund, und unser Name noch unbescholten.

Der (*kadzu*) *teno* ist ein kleiner Opferpfahl im Felde mit einem flachen Stein davor; er ist der Opferplatz für Opfer, die mit dem Feldbau in Zusammenhang stehen, beim Säen und Pflanzen, bei groszer Trockenheit etc.

Das alte Varukica hatte vor dem Kampong noch einen eigenen Opferplatz, der aus einem kleinen Steintisch mit kleiner Steinsäule und einem hinter ihm aufragenden Beringinbaum besteht. Der ehemalige Platz ist nun verlassen; doch begibt sich der Dor tana vor der Jagd und vor dem Reispflanzen noch immer dorthin, um durch ein Opfer für die genannten Arbeiten Segen zu erbitten. Auch sonst noch findet man solche Opferplätze.

Über den Opferstein Vadza Karis Séro Véntong in Rica wurde mir folgende Darstellung gegeben. Die Leute von

Rica waren infolge einer ansteckenden Krankheit alle bis auf zwei Menschen gestorben, zwei Brüder. Um dem Tode zu entgehen, flohen sie aus Rica und wollten sich in einem andern Kampong niederlassen. Auf der Flucht gelangten sie bis zur Licang Mbengé, einer Höhle. Dort wurden sie von einem Geist mit sehr groszen Ohren angehalten; der fragte sie, wohin sie wollten. Sie sagten: Wir fliehen, da alle Bewohner Ricas gestorben sind. Der Geist lud sie zu sich in sein Haus und bewirtete sie reichlich. Dann kehrten die drei zusammen nach Rica zurück. Dort schafften sie die Toten aus den Häusern. Der Geist spaltete den Toten die Hände. Die dicken Menschen legten sie an der Höhle Mbenge nieder, die mageren warfen sie nach Dombo. Neben dem Kampong Rica aber bildeten sich die beiden Schluchten. Der Geist schaffte die Erde hinweg, wovon sich der Berg Liang Mbengé bildete. Dann gab er den beiden Sirihpinang und sagte ihnen: Geht nach Levur Vunga; dort werdet ihr zwei Mädchen von Rungang finden. Sie gingen und trafen die beiden Mädchen am Grasbinden zum Decken des Hauses. Die beiden Brüder bewarfen die Mädchen mit Sirihpinang vom Geist und trafen sie an den Brüsten; der ältere traf genau an der Brust. Die Mädchen aber gewahrten niemand; sie hoben den Sirihpinang vom Boden auf und kauten daran. Dann warf der jüngere Bruder, der auch genau an der Brust traf. Diesen Sirihpinang aber legten sie in eine Schachtel. Die beiden Brüder gingen dann davon, schlugen einen andern Weg ein und jagten Kerbauen nach dem Kampong Rica, wo sie gefangen wurden. Als sie darauf wieder zu den Mädchen kamen, sagten sie ihnen, sie möchten Sirihpinang suchen, um mit ihnen ein Priemchen zu nehmen. Die Mädchen erwiderten: Wir haben keinen. Sie wurden aber von den Jungen zum Suchen gezwungen. Als sie nun endlich Sirihpinang brachten, setzten sie sich zusammen nieder und kauten Betel. Die Jungen schenkten dann den Mädchen eine Sirihpinangschachtel, in der sich Pinangfrüchte befanden, wie die eben geworfenen. Da fragten die Mädchen: Da habt ihr uns eben wohl geworfen? Die Brüder sagten: Nein. Aber die Mädchen blieben dabei:

Ganz bestimmt habt ihr uns geworfen. Da bekannten es die Brüder, dasz sie es getan. Darauf fragten sie: Möchtet ihr wohl in Rica wohnen? Das ganze Kampong ist ausgestorben. Sie sagten zu. Da sie nach Rica übersiedelten, wurden sie von ihren Verwandten begleitet. Als Brautpreis erhielten diese die Kerbauen. Zur Erinnerung an die Begebenheit wurde ein Eisen und ein Stein gesetzt, *vadza karis* und *séro véntong*; *séro véntong* zum Schutze des Kampongs, *vadza karis* zum Schutze der Festungsmauer Vadza Puran. Wenn später Krankheit und Seuche kam, Krieg ausbrach, der Regen lange auf sich warten liesz u. dgl., wurde dem vadza karis und séro véntong zu essen gegeben, es wurde ihnen geopfert, dasz sie in der Not helfen möchten. Der Stein steht noch, aber das Eisen ist verschwunden.

Vadza heiszt Krokodil; *séro* = rösten; *véntong* = drehen. Das Eisen (Nagel) konnte gedreht, aber nicht ausgerissen werden; ist aber jetzt spurlos verschwunden. Hinter dem vadza karis steht ein Beringinbaum; daneben ein flacher Stein.

b) Opfer und Feste.

Bei Hausbau und Dorfgründung; von Daeng Para aus Térong. Wenn die Leute ein neues Dorf gründen oder ein neues Haus bauen wollen, müssen erst die Vorsteher desselben zusammenkommen, um darüber zu beraten und eins zu werden. An festgesetztem Morgen versammeln sie sich, um eine Divination mit Bambusstäbchen vorzunehmen und damit einen geeigneten Platz für Haus oder Dorf ausfindig zu machen. Während der Vornahme der Divination wird auch ein Opfer gebracht und dazu gebetet: *Kami pae kesuk pae pol, nécang lé Ndival néé Lobak, Pavor néé Dazang, Mendu néé Mat, Tépot néé Tilir; kami tana kau bok aur, nggalé kau bok aur, kami roko ning golo tiku vae, veki dhia ngasa nélé dhia, kau bok aur, kami roko ning loné golo, néka laza ricong, néka miki sumpot, dhia rapa nggami, dat rapang cata, kau rapang puti pezuk, zing sétang, mata vae, culung temok, nitu tana, poso golo, nicus kolo vécangk, ko rapang nggami, sono kolo lonék!* Wir haben es (das Bambusstäbchen und die Erforschung von geheimen Dingen

damit) nicht erfunden und nicht gemacht; es wurde so angeordnet von Ndival und Lobak, von Pavor und Dazang, Mendu und Mat, Tépot und Tilir; wir fragen dich, Bambusstäbchen, und forschen dich aus, ob wir uns an diesem Platz niederlassen und Wasser daselbst holen können, ob unser Leib gesund und unser Name unbescholten sein wird; wir möchten wohnen im Kampong ohne Wunden, Krankheiten und Schmerzen, ohne Beschwerden, Husten und andere Krankheiten; es sei gut für uns und verderblich für die bösen Geister und die Hexen, für euch puti pezuk, djin und Setan, für euch Geister der Quellen und der nassen Reisfelder, Nitu in der Erde, Geist des Dorfes und alle andern Geister; für uns spalte es oben, für euch an der Seite!

Darauf wird das Bambus ins Feuer gesteckt, bis es durch die Hitze gespalten wird; spaltet es oben, ist der genannte Platz gut, spaltet es an der Seite, dann ist er ungeeignet; böse Geister werden dort ihr Wesen treiben, Unheil und Verderben stiften. Im letzteren Falle wird weiter geforscht, bis das Stäbchen eine günstige Anzeige macht. Der durch das Bambusstäbchen angegebene Platz wird von Gras, Gebüsch und Gestrüpp gereinigt und dann mit dem Bau begonnen.

Ist das Haus oder das Dorf fertig, folgt ein Fest zur Besitznahme desselben. Es werden Hühner und Schweine, geschlachtet, deren Blut mit Kokoswasser in einem Bambusgefäsz zusammen mit feingehackten Blättern von kus, kicus und vakat, desgleichen etwas Holz von dhédhé und ngangsar gemischt wird. Damit steigt man auf den Dachfirsten, taucht Kemburblätter in die Mischung und sprengt dann rund um das Haus zum Segen. Beim darauffolgenden Essen wird im Hause geopfert. Etwas Leber von Schwein und Huhn und ein wenig gekochten Reis legt man auf den Hauptstein des Herdes (*likang culu*) und betet: *Raseng kau puti pezuk! Lako kolo lé kolo calék; dhia veki nggami, nélé ngasa nggami! Raséng kau puti pezuk!* Verflucht seist du, Blutsauger und Menschenfresser! Machet euch davon nach Osten und Westen! Gesund sei unser Leib und unbesudelt unser Name! Fluch dir, Blutsauger und Menschenfresser!

Nachdem das Haus bez. das Kampong bezogen ist, wird

zu einem groszen Fest, *paras*, vorbereitet. Am festgesetzten Tage werden Schweine und Hühner geschlachtet, mit deren Blut Trommeln und Gong besprengt werden, damit Amémpo, die Vorfahren, das sind die beiden Gongs selbst, nicht böse seien; die beiden sind Mann und Frau, Kolong und Mburung. Dieser Anfang des Festes heiszt tontong. Dann wird Wasser und Feuerholz besorgt, worauf das eigentliche paras folgt, das Kerbauenstechen; bei Beginn desselben singen die Leute:

Ruma ruma dharé réta, ??
nambor kara kécak, nggolo nong locé némping,
vollendet ist (das Haus), wir sitzen gemächlich darin, das kleine Dorf hier ist untertan dem Vorsteher,
mbau mbavar sépa mandung,
wir schaukeln auf einer Schaukel, die über dem Hauptbal-
pinggang vaeng vené, dhiru récok, bur bava, ?? [ken liegt,
léké nara, pedong na mento sala bhiké, co cidé!
stützt die Gewalt des Mutterbruders, legt die Gewalt in die rechten Hände, damit sie nicht verloren gehe; ach ja!
panggu vali valing.
später wird wieder gefeiert.

Dann werden Kerbauen, Schweine, Hühner, Schafe und Ziegen geschlachtet und verspeist; man räumt wieder alles auf und geht nach Hause; das Fest ist zu Ende.

Vor Jagd und Aussaat. *Vono toké* (*poö*) in Varukica. Am Morgen vor der Jagd wird Reis, Fleisch und Gemüse in Bambus gekocht. Am 3. Oktober 1933 befinde ich mich in Varukica. Auf diesen Tag fällt das Fest *vono toké*, das Fest, an dem in Bambus gekocht wird. Ich erhalte vom Opferpriester, *dor* (*tana*), eine Einladung zur Teilnahme am Opfer. Ich folge ihm und seinen drei Begleitern die mit acht Bambus gekochten Reises den Hügel erklimmen, auf dem vor Jahren das alte Varukica lag. Es geht über alte Steinwälle und Laufgräben hinweg, die zur Sicherheit gegen anrückende Feinde früher nötig waren, bis zum Beringinbaum und dem Opferstein davor. Der Platz davor wird in aller Eile von Gestrüpp und Gras gesäubert, dann Feuer angezündet. Sechs Blätter werden vom Dor

auf den Steintisch gelegt, dann ein Stückchen Speck im Feuer geröstet und an ein Stäbchen gesteckt und so vor dem Opferstein aufgepflanzt. Dann wird ein rohes Ei geöffnet, das diesmal das Huhn vertreten musz, da kein solches zur Stelle war, und etwas von dem Eiweisz auf alle sechs Blätter gestrichen als Opfergabe für die sechs Häuser, die das Kampong bilden. Der Dor kauert vor dem Opferaltar, hält die Arme etwas angezogen, erhebt sein Haupt und richtet seine Augen vertrauensvoll zur Krone des Beringinbaumes hinauf; so beginnt er sein Gebet: Du Schützer unseres Dorfes und Geist der Quellen! Während er so betet legt er auch kleine Portionen vom mitgebrachten Reis auf die sechs Blätter und betet weiter, die Augen wieder zur Krone des Baumes erhoben. Das Gebet lautet: *O Poso vongko Nitu vae, voza néé vavi néé telo manuk, aku pain tulung kau, Poso vongko Nitu vae; zaä olo mai nuzan; kami manga napa zat; valing kami tungi uma néé dhia dhia tadang tadang koka sangka, néé bisik darat, ulu véän, iko loné; néé kami dhiä veki lavé ngalit; ndo kami paung zicu nggau ta mamé, zicu nggami ta taä, loné kau embu nusi!* O Schützer unseres Dorfes und Geist der Quellen, hier habt ihr gekochten Reis und Schweinefleisch und Hühnerei; ich bitte euch um Hilfe, laszt noch keinen Regen kommen; denn wir wollen erst auf die Jagd gehen, dann noch erst das Ackerfeld fein säuberlich abbrennen; bewahret uns von aller Krankheit, entfernet alle Feldschädlinge, den Kopf nach auszen und den Schwanz nach innen (= sollen das Feld verlassen); laszt gesund sein unsern Leib und rein unsern Name; hier geben wir euch Gekochtes, gebet uns das Ungekochte; euch, ihr Vorfahren, sei es dargebracht!

Ich musz gestehen, die ganze Scene machte einen würdigen, andachtsvollen Eindruck; aus den Mienen und der Stimme des dahockenden Opferers sprachen Vertrauen und Innigkeit; ein Morgenlüftchen bewegte leise die Blätter des Beringinbaumes, und die Strahlen der aufgegangenen Sonne fielen durch die Zweige und verklärten Opferer und Opferstein.

Alsdann wurde vom Opferer und seinen Begleitern der

Inhalt der Bambus zum grószten Teil verzehrt, der Rest wieder mit nach Hause genommen. Ich fragte zum Schlusse noch, ob Poso vongko und Nitu vae denn mit dieser geringen Opfergabe zufrieden und davon gesättigt seien. Ich erhielt zur Antwort: Poso vongko und Nitu vae essen die Gabe nicht; sie sind mit dem Andenken zufrieden, das ihnen mit dem Opfer gezollt wird. Dann sagte man mir noch, der Opferstein vor dem Beringinbaum sei der Ruheplatz Poso Vongkos.

Im Kampong werden dann die Bambusköcher mit dem gekochten Reis verteilt. Die Ältesten versammeln sich um den Ngadu, wo zwei Bambusköcher mit Inhalt von jedem Haus zum Opfer für Poso vongko zurückgelassen werden; alsdann wird gekochtes Gemüse, teils mit Wildschweinfleisch, teils mit Aal gemischt, zum Ngadu gebracht, das von den Ältesten verspeist wird. Zuvor wird ein wenig an Poso vongko geopfert, der mit diesen Bitten angerufen wird: *Ndo vavi se kerot néé voza se umpu, zicu nggau Mori Keraeng lonto mai ava mai, kau nitu déva, aik lé cata tuka zuca nai telu, loné mai véä mai, dhema moza nggaku, pai vai nggaku, koé péntang dhécan taün taän, valu vinan, kalok anakn, lesa ulun leruk ngalitn!* Da ist ein Stückchen Schweinefleisch und ein Körnchen Reis, das ich dir opfere, Mori Keraeng droben und drunten (im Himmel und auf Erden), und dir nitu déva (älteste Vorfahren), vielleicht gibt es Menschen mit zwei Bäuchen und drei Gesinnungen (feindlich gesinnt), die die Feindschaft äuszern oder sie auch verbergen, die vielleicht meinen Feldertrag bereits gegessen haben, die die Arbeit meiner Hände und den Fleisz meiner Füsze sich angeeignet haben; wenn dies, dan soll es für sie keinen geschälten und keinen gestampften Reis geben (sollen bettelarm werden); seine Frau soll Witwe und seine Kinder Waisen werden; gebt ihm einen Schlag an den Kopf und tilget aus seinen Namen (sein Geschlecht soll aussterben!). Alle rufen: Ja!

Nach dem Essen werden die beiden Hälften eines Bambusköchers auf die Erde geworfen; liegt eine Hälfte nach oben, die andere nach unten gerichtet, so kommt alsbald

Regen; sonst noch nicht; danach richtet man sich mit der Aussaat. Dann kann das Schlagspiel mit Peitschen von Kerbauenleder beginnen.

Den folgenden Tag ziehen die Männer zu Pferde, begleitet von einer groszen Meute von Hunden, auf die Jagd. In der voraufgehenden Nacht aber sind alle Eszgeräte bereitzustellen. Das Essen wird sitzend verteilt und musz auch im Sitzen entgegengenommen werden. Während des Essens darf sich niemand erheben und dabei kein Wasser trinken. Die Eszgeräte müssen ungesäubert bleiben. Dann wird Betel gekaut, worauf man aufstehen kann.

Am Morgen vor der Jagd werden alle Jagdgeräte bereitgestellt, die am vorhergehenden Tage gebrauchten Eszgeräte werden auf einem Platze gesammelt. Darauf wird ein Huhn geschlachtet und fünfmal um die Geräte geschwenkt, damit sie gereinigt werden können. Dann werden die Adern des Huhns geprüft (*pintu manuk*), auf fünf gezählt und dann gesagt: *Kami locang napa zat, socé suntul bhokol mogong! lavé urat bobok pezun!* Wir ziehen aus zur Jagd, bindet dem Wild Füsze und Beine! Gut die Adern und voll die Galle!

Die Gefäsze dürfen während der Jagd nicht umgestülpt werden, damit die Jäger kein Unglück treffe. Dann geht es zur Jagd. Am Versammlungsplatz werden allerlei Zaubermittel auf ein Bambus gesteckt und dann eine Fahne gehiszt, worauf der Jagdgrund abgebrannt wird. Alles Wild, das erlegt wird, musz unverändert nach Hause gebracht werden, es darf nicht abgebrannt, zerlegt werden etc. Im Kampong wird es am Ngadu niedergelegt und an alle Dorfbewohner verteilt. Am folgenden Tage versammeln sich die Jäger am Ngadu und zechen dort; die Frauen dürfen daran nicht teilnehmen; nur was die Männer übrig gelassen haben, können sie sich nachher holen. Nach der Jagd begibt sich alles zum Felde, um dasselbe für die Aussaat fertig zu machen.

In Rica und Ravuk werden vor dem Auszug zur Jagd folgende religiöse Handlungen vollzogen: In Rica sitzen die Alten, Frauen und Männer, drei Tage lang am Dorfplatz um den groszen Baum beisammen und singen, damit Rehe und Wildschweine schwere und müde Beine bekommen

und sie so leicht gejagt werden können. Danach begeben sie sich zum Beringinbaum mit einem Schwein, einem Huhn und einer Menge ungekochten Reises, der von allen gesammelt wird. Dort wird zunächst eine Divination mit Bambusstäbchen vorgenommen (*bok aur*), ob die Jagd erfolgreich sein wird und die Jäger wieder heil nach Hause zurückkehren werden. Man steckt ein Bambusstäbchen ins Feuer; reiszt es über dem Auge, dann bejaht es das Gefragte. Darauf werden Huhn und Schwein geschlachtet und der Rand der Leber untersucht, wiederum, ob es eine glückliche Jagd geben wird. Nach der Divination wird geopfert, indem ein wenig Leber, etwas gekochter Reis, Betel, Tabak und Kalk auf den vor dem Beringinbaum liegenden Stein gelegt und gebetet wird: *Puü nunuk, aku pain na kaku, aku lako napa lugun, nécan teka na rusa vavi aku roda kao vakit, dzaran sengga, laku mata déngko vaé, ulu muvan, ngis moca!* Beringinbaum, ich bitte dich jetzt also: ich gehe zum Felde Lugun; und wenn ich dort angekommen bin, will ich stechen (das Wild); die Hunde sollen beiszen, das Pferd soll treffen; das Wild soll blind und lahm werden, grau dessen Kopf und die Zähne locker (die Tiere sollen schon altersschwach werden, damit sie leicht zu erlegen seien)!

Die nun folgende Jagd dauert einen Tag. Darauf wird das Ackerfeld durch Abbrennen von Gras und Gestrüpp gereinigt. Es folgt eine Feier auf dem Dorfplatz. Es wird etwas Reis mit Mais gemengt, drauszen etwas gepflanzt und mit Palmwein besprengt. Desgleichen wird vom *dor tana* etwas Reis und Mais auf dem Nambé geopfert und dazu gebetet: *O pasok kéö néé voza néé ngan awan toö étan, koka sangka dhicu dhicu, tada tadang; ulu vécan iko loné, voza kéö paka zari!* Wir pflanzen Reis und Mais und legen die Körner in die Erde, die sofort aufsprieszen; die Feldschädlinge sollen sich weit entfernen, der Kopf drauszen, der Schwanz drinnen, damit Reis und Mais gedeihe!

Im Dorf wird die Feier fortgesetzt; die Feldschädlinge werden beschimpft und verlacht und verspottet, damit sie ja nicht in die Felder kommen, sieben Tage lang; an der Quelle wird Bambus abgehackt und eine Art Trommel

davon gemacht; dieselbe wird ins Kampong gebracht, dort geschlagen und dazu gesungen, zwei Nächte hindurch; darauf wird das Bambus an seinen Ort zurückgebracht und dort weggeworfen. Dann geht man ans Maispflanzen.

Wenn die Leute vom Felde Lugun zurückkehren, holen mehrere Männer eine starke und feste Lekeliane (*luit*) und befestigen sie an einem starken Ast des Beringinbaumes vor dem Kampong für eine Schaukel, damit der Regen nicht aussetze, oder, wie mir in Ravuk gesagt wurde, um den Regen herabzuziehen. Oft sitzen bis sechs Personen auf dem Querholz der Schaukel über einander; sind die Frauen müde, folgen die Männer und umgekehrt; dazu wird gesungen:
Nggicu nunuk sulu, tang nggita!
Die Schaukel hängt am Beringinbaum, unser Besitz soll bleiben!

Alle anderen Strophen werden improvisiert und nach den guten oder schlechten Einfällen eines jeden gedichtet.

In Ravuk singen nur die Frauen, und zwar den folgenden längeren Text, den sie mir auch diktiert und zum Teil übersetzt haben:
Mbaong béré vulang, vulang cong mbaong béré, vulang cong,
Schwinget die Schaukel des Mondes, dieses Mondes Schaukel schwinget, dieses Mondes,
nélo mbao cara dholu nélo bhao cara,
der Nélo-Beringin schwingt, der Cara-Beringin hält an, der Nélo-Beringin schwingt den Cara-Beringin,
bheko va lengko dhanggang vuca cara,
das Eichhörnchen auf der Ebene geht die Beringinfrüchte [pflücken,
ngentot dalong olo se pulin papa musin,
denket an die Zukunft und an die Vergangenheit, machet gut die Vergangenheit,
beté néé nocé rodo, béléng beté néé rodo,
hackt die Liane ab, kommt schnell, sie abzuhacken,
lalong lengko nico, nico lavin nggoron tana,
ein Hahn geht auf der Ebene mit den Kokospalmen, mit den schlanken Kokospalmen, die ihre Blätter zur Erde neigen,
lau tocé ramé nanga, lau tocé ramé,
drunten in der Ebene herrscht kein Leben, am Strande ist keine Festlichkeit,

zazo kivon éta lau, kamba ngating tocé kévén,
sie wandern umher droben in den Bergen und unten in der Ebene, die aufgezogenen Kerbauen werden nicht mehr
Riun tivu mésé, sé molu kené ola, [bewacht,
in Riung ist ein groszer Sumpf, man sinkt ein und hebt die
bhété rendang kepal, mavang maké kampas, [Füsze wieder,
hacket ab das Seil des Bootes, Assam und Kapas wird von
Riung pedo kivuk peno va lengko, [der Strömung getragen,
das alte Kampong Riung ist verlassen, es wurde in die Ebene gebaut,
Kompé raréng kélong dasang, Kompé raréng kélong, ? ?
sili mai salang, sé vesa kolé revong.
die Schaukel kommt von der andern Seite, mitten im Schaukeln wird aufgehört.

In Rica wurde mir gesagt, dasz dort *mbaong béré, mbaong béré lezo kendo* soviel bedeutet als „die Sonne hinter Wolken, die Sonne von Wolken bedeckt"; *bao* bedeutet in Sika den Beringinbaum; ein Beringinbaum befindet sich nach der Ansicht der Ngada, wie der Riunger und Sikanesen auch im Monde; in Ngada wurde mir dann noch gesagt, dasz er den Zweck habe, den Mond vor den Sonnenstrahlen zu schützen; jedenfalls eigenartige Zusammenhänge. Auszerdem ist im Text auch von einem Boot die Rede, von dem wir ja auch wissen, dasz es ein Symbol des Mondes ist. Überdies sind auch in der alten Vedareligion Boot und Schaukel Mondsymbole.

Auszerdem wird auch durch ein Opfer Regen erbeten; geopfert wird ein wenig Leber von Schwein und Huhn etwas Sirihpinang und Tabak und Wasser oder Palmwein, in einer kleinen Bambusdose; die Bitte heiszt: *O Mori Keraeng, aku tei nggau mbako sepa néé yan inung; yau ndérung vae varat, zari nggo uma lisong!* O Mori Keraeng, ich gebe dir Tabak und Sirihpinang, spende dir Essen und Trank; gib du Wind und Regen, damit die Feldfrüchte gedeihen!

In Vangka wird vor der Jagd ein kleines Denu (*teno*) — Bäumchen mit Wurzeln — an den Ngadu gebunden, um so Glück bei der Jagd zu haben.

In Térong hält man es folgendermaszen: Nachdem sich die Jäger alle versammelt haben, setzen sie sich nieder, spucken auf das mitgebrachte Huhn und sagen: *Kami sa dara sa poro, néka nik néka sangar!* Wir sind alle von demselben Fleisch und Blut (desselben Stammes), wir wollen nicht verschiedener Meinung (uneins) sein!

Darauf der Anführer (*kapala*): *Tu, sa, zuca, telu, é pat, kau vura bapu lau maing, na loné lalang mui loné vesang, vai ta vulu muvang, vai ta ngis moca, pikur pangkot vai mozom, kau rusa motang!* Ich spucke, eins, zwei, drei, vier, ihr Vorfahren von unten, bringe sie auf den rechten Weg, führe sie den guten Pfad; führet herbei alles Wild, dessen Zähne schon ausgebrochen sind! Eure Beine sollen gefesselt sein, Rehe und Schweine!

Dann wird das Huhn getötet, gekocht und ein wenig davon auf einem Stein geopfert und dabei gesagt wie eben.

In Teding wird auf dem Opferstein im Felde etwas Hühnerleber, Schweinefett und gekochter Reis geopfert und gebetet: *O micu, emponusi, loké dzoé, mai soka sok, mai pontong mai tambang, mai teta voda, micu empo nusi loké dzoé, lavé veki dhia ngalit, teka vi laba, mai vi saying, sau yoyo nang pening; Mori Keraeng anak tala, mai zicu nggami yan inung!* o ihr Vorfahren und Urväter, verleihet uns viel Feldertrag, lasset wachsen und sich mehren die Feldfrüchte, gebet uns schöne Erträge, einen gesunden Leib und einen guten Namen (Wohlergehen), lasset gedeihen unsere Hühner- und Schweinezucht; gebet uns Speise und Trank!

In Técong ist vor der Aussaat Folgendes in Brauch: Es wird ein Bambusstäbchen (*nimbu*) ins Feuer gesteckt und auf seinen Sprung geprüft, wo das Feld angelegt werden soll. Um den Opferstein auf dem Felde mit dem Tenopfahl hinter sich werden fünf Körner Reis und Mais gepflanzt. Ist die Aussaat vollendet, wird geopfert, bei kleinem Feld ein Huhn, bei groszem ein Schweinchen. Auf den Kopf des Schweines wird etwas gestampfter Mais gelegt, um nachher die Leber prüfen zu können. Das Opfergebet lautet:

O zicu nggau mamé, léko nggami taän,
o, ich gebe euch Gekochtes, lasset uns das Ungekochte,

micu nitu tana zicu nggami taän,
ihr Geister der Erde, gebet uns Feldertrag,
kau endé ava ema éta, kau Mori Keraeng, Poso Vongko!
du Mutter unten, Vater oben, du Mori Keraeng und Poso Vongko!

Auf die Frage, wer die Mutter unten und der Vater oben sei, sagte man mir: Himmel und Erde.

Speziell um Regen wird an Quellen geopfert; ein wenig gekochter Reis mit einem Stückchen Leber vom Opfertier wird an einer Quelle niedergelegt und gebetet: *Landing kami lé pae mai nuzan, dzari kami mai pain sé néé kau mata vae néé ulung temok néé vavi manuk kendo, mulé nasu semo poro vavi manuk kina, ya loné kina néé naä até vavi néé paro célang loné mata vae uzan!* Da wir keinen Regen erhalten, deshalb kommen wir und bitten dich, Wasserquelle, und dich, Oberrain der Sawa, mit diesem Schwein und diesem Huhn, nachdem wir das Fleisch von diesem Schwein und Huhn gekocht haben; eszt davon, von der Leber des Schweines und des Huhnes, die wir euch zum Opfer bringen und an der Quelle niederlegen!

Unter Wasserquelle und Oberrain der Sawa werden auch die dort sich aufhaltenden Geister verstanden.

In Térong bringt man dann eine Kürbisschale ins Wasser und schlägt sie wie eine Trommel. Zum Schlusz rufen alle: *Nuzangk avan!* Regen komm herab!

An manchen Orten holt man in einem Bambus Wasser aus der See und legt es an einer Quelle nieder; dann kommt Regen. Wird der Regen daraufhin aber zu stark und hält er zu lange an, wird das Wasser zur See zurückgebracht.

Um zu langem und zu starkem Regen Einhalt zu tun, nimmt man etwas ungekochten Reis, streut denselben um den Ngadu, während man denselben umschreitet, wirft dann ein rohes Ei vor dem Ngadu nieder, dasz der Inhalt umherspritzt und spricht: *Kau Poso vongko, Nitu vae, ndo dhéca né telo manuk; zaä talu, zaä timang, remo gi!* Du Poso vongko und Geist der Quellen! hier habt ihr Reis und ein Hühnerei; höret nicht und antwortet nicht (auf

die Bitten um Sturm und Regen)! Dan schwenkt der Opferer ein Schwert oder Buschmesser in der Luft.

In Rica opfert man zu diesem Zwecke am Vadza Karis Séro Véntong und sagt: *Pae sala kau, Vadza Karis Séro Véntong, paka dzaga varat lengkang dzaä gi mai, dok pandak kéö pangin néé vodza veton!* Du weiszt es selbst, Vadza Karis und Séro Véntong, dasz du über den Regen zu wachen hast; es wird verderben der Solorhirse und der Mais und Reis und aller Hirse!

Unmittelbar vor der Reisernte bringt man ein Huhn zum Felde oder zur Sawa. Mit dem Huhn in der Hand umschreitet man das Feld, damit die Reisseelen sich nicht vom Felde entfernen, sondern sich dort versammeln, und alle bösen Geister und polos von demselben ferngehalten werden. Darauf wird das Huhn in der Feldhütte geschlachtet und dessen Aderknäuel untersucht, wie es mit der Ernte steht, ob es viel oder wenig Reis geben wird. Dann wird das Huhn gekocht, die Leber in fünf Teile geschnitten, auf fünf Varublätter gelegt, die zum oberen Rain des Feldes gebracht werden; nachdem man sie niedergelegt hat, betet man: *Raséng kau puti pezuk, néka mungku néka larang; patu ratus sok sudar; kau vura bapu lau maing, yang vai ta mamé, cinti zicung nggami vi ta taä! Raséng kau, puti pezuk!* Sei verflucht, Blutsauger! Mach uns keinen Schaden, verdirb uns nichts; hundertfältige Frucht soll es uns bringen! Ihr Seelen der Verstorbenen von unten, esset ihr das Gekochte, bringet uns Ungekochtes (Ertrag von den Feldern)! Fluch dir, Blutsauger und Menschenfresser!

In schwerer Krankheit opfert und betet man: *Yo, Mori Keraeng, kami paing tulung loné kau, sombang coyong loné kau; zicu selamak néé ata ta laza kendo: néé tulung loné kami, yang vi até vavi até manuk; zicu veki dhia ngasang nélé loné kami!* Ach Mori Keraeng, wir bitten dich um Hilfe; wir bitten dich inständig und demütig, verleihe Heil und Gesundheit diesem Kranken, und hilf auch uns; isz die Leber des Schweines und des Huhnes; gib uns einen gesunden Leib und einen guten Namen!

Wenn eine ansteckende Krankheit herrscht und viele

Menschen dahinsterben, wenn sich dann der gefürchtete Gast auch dem Heimatkampong naht, oder fordert bereits die ersten Opfer, dann werden Kerbauen, Schweine und Hühner geschlachtet. Kokoswasser wird mit etwas Blut gemischt, auch etwas Laub von Kembur, Aur, und einigen andern Pflanzen hineingelegt. Die Mischung wird durch das Dorf vom oberen Ende bis zum unteren getragen und ein Kemburblatt auf der Erde nachgeschleift und dann begossen und gesprochen: *Lako kolo lé kolo calék, vang vae serot lezok, néka bengka néka tanga, yang vi kaba vavi ndo!* Mach dich fort nach Osten und nach Westen, vom Wasser fortgetragen und mit der Sonne untergesenkt; du (Krankheit) sollst uns nicht ansehen und nicht anreden! Isz von diesem Kerbau und diesem Schwein!

Ungefähr in derselben Weise wird es in Tado gehalten: die Kokosnusz wird an den drei Keimlöchern geöffnet, mit Hühnerblut und ganz feingeschnittenen Blättern gemengt; dann werden Blätter mit dieser Mischung benetzt und damit alle Anwesenden besprengt; jeder musz von der Flüssigkeit getroffen werden. Beim Besprengen wird gesprochen: *Kami ndo véras vae nico; lako kolé lé kolé calék; ndo néka gi laza ricong; kami paro célang loné kau, Mori Keraeng.* Wir sprengen Kokoswasser; machet euch fort nach Osten und nach Westen; wir wollen nicht von Krankheiten heimgesucht werden; wir opfern dir, Mori Keraeng! Die Kokosnusz wird dann gespalten und weggeworfen; das Huhn wird geröstet und von den Vorstehern gegessen. Geopfert wird bei solchen Gelegenheiten gewöhnlich vom *tora mali.*

Noch ein Opfergebet, von dem ich jedoch nicht weisz, bei welcher Gelegenheit es gerade gebraucht wird. Es wird bis fünf gezählt; dann heiszt es: *Manga vi kau vavi, képé banggang aik kevong ata, goét voé; vaäng lé vae kelot lezo; kali kami dhia veki lavé ngalit, ndirung tikus logo vélong; depa pae saing, kakat pae yécong; ndiris sama iko pai, bhontong sama taza manuk!* Hier ist Schweinefleisch für dich; bewahre uns vor der üblen Nachrede der Menschen, vor Menschen, die uns Böses wünschen; lasz sie mit dem Wasser

fortgeschwemmt werden (die bösen Worte) und mit der Sonne untergehen; gib uns vielmehr einen gesunden Leib und einen unbescholtenen Namen; lasz unsere Nachkommen so zahlreich werden, dasz man sie mit dem Depamasz nicht messen und beim Umarmen nicht umspannen kann! Scharf wie der Schwanz vom Parifisch, lang wie die Sporen des Hahnes!

Das Fest *paras*, Kerbauenstechen in Vangka. Soll das Fest *paras* oder sonst ein groszes Fest gefeiert werden, so beginnt dasselbe mit dem Absingen von allerlei Liedern, *seki.* Am folgenden Morgen streut der Festgeber Sirihpinang im Kampong umher, damit die Leute wissen, dasz e r es ist, der das Fest veranstaltet, *véras vené.* Sirihpinang kann von den Leuten weggeholt werden. Auszerhalb des Kampongs wird dann ein Speicher errichtet, der bei der nun sofort beginnenden Reisernte mit Reis angefüllt wird. Sobald er voll ist, schlachtet der Festgeber ein Schwein, womit er die ganze Familie bewirtet, *pait lapéng,* Messerschärfen genannt. Nach kurzer Zeit wird es nochmal so getan, *tenu vocé* die Sippe zusammenrufen. Es kommt ein Esz- und Trinkgelage zur Nachtzeit. Am Morgen begeben sich die Festteilnehmer in ihre Felder, um dort alle Arten von Früchten zu holen und nach dem Festhause zu bringen; es wird ein Schwein für die Familie des Festgebers geschlachtet, der Termin des eigentlichen Festes wird bekannt gegeben.

Am Festtage wird Reis in Bambus gekocht, dann die Familienmitglieder noch wieder ausgesandt, um alle zum Feste zu rufen, wer immer kommen kann und kommen will. Die Gäste setzen sich ausserhalb des Dörfes zusammen in einen Doppelkreis nieder, die Männer innen, die Frauen auszen um sie rundum. Die Männer reichen einander verschränkt die Hände und setzen mit dem Gesang ein:

Ocu nunuk nélo ndo loton nili naun natar avan.

O Beringinbaum droben (im Monde), der seinen Schatten bis herab auf den Dorfplatz wirft.

Dasselbe wird von Männern und Frauen fünfmal wiederholt. Zu diesem Vers wurde mir sogleich folgende Erzählung zur Erklärung gegeben: Die Bewohner eines Dorfes im

Innern des Landes begaben sich eines Tages zur Küste, um dort mit der Angel Fische zu fangen. Am Strande kamen sie zu einem groszen, flachen, runden Stein, aus dessen Mitte ein Beringinbaum emporwuchs. Die Alten hingen ihre Behältnisse mit Proviant am Beringin auf und begaben sich dann zum Fischen; nur ein Kind blieb am Platze zurück um Wache zu halten. Es dauerte jedoch nicht lange, begann der Stein sich zu bewegen; er bewegte und drehte sich um die ganze Erde, bis er wieder an seinen alten Platz gelangte. Als die Angler aber zurückkehrten, war der Stein mit dem Kinde noch unterwegs; da lieszen sie sich einstweilen an selbigem Platze zur Ruhe nieder. Während sie so dasaszen, bewegte sich der Stein in der Richtung auf sie zu. So kam auch das Kind wieder zu ihnen und erzählte, dasz es vom Stein mitgenommen und um die ganze Welt getragen worden wäre. Alsdann nahmen sie ihren Proviant vom Baume, eilten nach Hause und erzählten von dem Geschehenen. Da die Leute dies hörten, sagten sie: Das ist sicher kein Stein, sondern der Mond. Von jener Zeit an loben die Leute den Mond in der angegebenen Weise. — Es folgt nun Fortsetzung des Liedes; der Inhalt ist obscön; Männer und Frauen besingen sich gegenseitig in zotiger Weise:

Céta pepang vulu vilék vaï zuca,
lau lé tazo pur vulu puki,
kunut céta léba pakot laé mboléng socé,
vinang gaé lau nggolo omé rocang vêtang, vétang veki.

Das wird wiederum fünfmal gesungen. Dann stehen alle auf und ziehen mit verschränkten Armen singend ins Dorf. In der Mitte des Dorfes bleiben sie stehen. Dann kommt ein Mann oder eine Frau aus dem Hause mit einem brennenden Bündel Alangalanggras in der Hand und fährt damit in der Runde nach den Füszen der Singenden, sodasz alle schnell in die Höhe springen, die Hände in die Höhe strecken und dann weitersingen:

O Malo lako Médong Malo, Davé sambéng Vaeng Davé,
o Malo, gehe du, Malo, Sohn des Médong, um abzuwechseln mit Dave, dem Sohn des Vaeng,

tuké téngi Ndocéng, vaü volo vako,
steig hinauf die Treppe des Ndocéng, steig herab am Seil
tuké Maki Sorong, ravuk tembung mbucéng. [von Pandanus,
steig das Land Maki Sorong hinauf, dasz dabei der Staub
emporwirbelt.

Hierzu wurde mir gesagt, das Ganze sei ein Beispiel von fleiszigen und trägen Menschen; der Träge soll durch diese Strophe beschämt werden; sie heiszt *kedang kang*, das Gehen der Krähe, und soll zugleich ein Lob auf diese sein.

Darauf wird bekannt gegeben, dasz nach fünf Tagen das Suchen nach Mbaré und Lolo stattfindet. Mbaré und Lolo sind schon längst verstorbene Vorfahren, denen der Jagdgrund gehörte. Ist der fünfte Tag gekommen, geht es zur Jagd. Nach der Rückkehr von derselben ruhen sie einen Tag. Am folgenden Tag wird in Töpfen für die Frauen Reis gekocht, den sie unter dem oben genannten Speicher verzehren. Zuerst aber erhält davon ein Hund zu fressen; ist kein solcher da, vertritt ihn eine Frau; dieselbe musz eine kleine Portion Reis und ein Stück Fleisch wie ein Hund aus einem Gefäsze fressen; mit der Hand in den Mund zu stecken, ist verboten. Solange gegessen wird, darf niemand niesen oder einen Wind fahren lassen. Um letzterem jede Möglichkeit zu entweichen zu nehmen, legt man einen nicht allzu groszen Stein unter; desgleichen ist aufstehen verboten. An dem Essen dürfen nur solche teilnehmen, die bereits ein Fest gefeiert haben. Nach dem Essen wird gesungen: *Mbaré, Mbaré Lolo, cae Mbaré cae Lolo, maing kok, o zaza o léra ngetar;* Mbaré, Mbaré Lolo, ach Mbaré, ach Lolo, ihr kamt als Kinder und lehrtet das Lied; wandert durch die Felder, berühret das Land und probiert, ob es viel Ertrag gibt.

Hier wurde mir gesagt, dasz die Strophe wieder ein Hieb auf die Trägen sein solle. Männern ist der Zutritt oder auch nur die Annäherung an diesen Platz verboten. Fehlt jemand dagegen, tritt nachher irgend eine Strafe ein, Krankheit, Miszwachs etc.

Nach fünf Tagen begeben sich alle, Grosz und Klein, Männer und Frauen zu einem Platze, genannt *pené golong*,

das Kampong schlieszen, um Mbaré und Lolo dorthin zu geleiten; es ist ein hl. Platz. Dort wird wieder gesungen wie eben. Auf dem Heimweg beschimpfen sich Männer und Frauen gegenseitig in zotiger Weise zum Scherz.

Dann kehren sie zum Speicher zurück, wo Reis aus einem rautenförmigen Körbchen (ketupat) gegessen wird; letzteres ist von Bambusrinde geflochten. Dieser Teil des Festes heiszt *rokot* oder *sevong nggayo,* Spatzennest, damit die Spatzen keinen Reis auf dem Felde mehr fressen. Den kommenden Tag müssen alle Bewohner von Vangka Reis in einem Ketupat kochen und essen zur Beendigung des Festes Mbaré. Noch am selben Tage findet kurzes Peitschenschlagen statt, am folgenden langes. Die gewöhnlichen Leute gehen dann nach Hause; die Vornehmen bleiben zum Essen auf einer groszen Matte mitten auf dem Dorfplatz zurück. Dann erhalten sie noch Kokosnüsse und Hühner, die sie als Geschenk nach Hause mitnehmen.

Nachdem die Festgäste alle davongegangen sind, singen die Bewohner des Festdorfes noch das Folgende:

Nanggé (*nambé*) *natar, natar co,*
Opferstein inmitten des Dorfes, ja mitten im Dorf,
nai cocé céré céré ndayos taur.
seine Seele ist schöner als die Blüte des Taurbaumes.

Dann wird ein Huhn geschlachtet, mit dessen Blut die Trommeln bestrichen werden; darauf werden noch Federn an dieselben gesteckt und so ins Haus des Festgebers gebracht.

Nun wird kund gegeben, dasz nach einem Monat das eigentliche Fest *paras,* das Kerbauenstechen, stattfindet. An diesem Feste wird gesungen:

Géro nggalong lén, tuli valing Mangun,
Géro ist schon gegangen gefolgt von Mangun,
Mbéla Lalung ngalén, Pan dhécang vain,
Mbéla Lalung ist dort, Pan hat müde Beine,
Mbéla ili Kari técong mbélé mbécot,
Mbéla von Kari hat Ohrgehänge, die hin- und herwackeln,
maéng aku, Lambi, yasi dhéang vaingk,
erbarme dich meiner, Lambi, ich habe vergeblich müde Beine bekommen,

lau lozang dazing yéléng olo ko,
mitten auf dem Lande Dazang, kann mir nicht denken
tatong ité nara, luzi nurit kuzi, [wer es ist,
man zieht uns, Bruder, wir gehen rückwärts,
sanggéng Langgé Léna, vesi volo kuli.
alle Menschen, die ein Fest feiern müssen, habe ich mir ins Gedächtnis geschrieben.

Was das alles bedeuten soll? Jetzt wird der Kerbau am Ngadu geschlachtet, oder vielmehr werden Lanzen nach ihm geworfen, bis er den letzten Atemzug tut; und das kann lange dauern. Mit dem Blute werden die Pfähle der Levo suku und die Trommeln bestrichen. Ein anderes Opfer findet sonst nicht statt.

Ungefähr zwei Monate danach singen die Männer in der Levo suku:
Sara lala lala, vucang Riung Térong,
o ihr Schafköpfe von Riung und Térong, ihr seid besiegt,
o mata mando dokong ca co,
ihr seid tot, Raupen und Engerlinge, eija,
co sevak ravét, kadha daät,
o erbärmlicher Platz, schlechte Schwenge,
o valu vinam, kalok anakm,
o du Witwe, o du Waisenkind,
visuk nambé, vavu ngadu!
legt nieder den flachen Stein, reiszt aus den Ngadu!

Am folgenden Tage wird Hund und Huhn geschlachtet und nur von Männern gegessen; am nächsten ein Schweinchen; am dritten *kocas*, ein Ritus zur Vertreibung der Feldschädlinge. Einem Kinde werden Blätter und Bulubambus gegeben, das es mitten im Felde pflanzen musz. Nach dessen Rückkehr wird Reis gekocht, der den Kindern zum Essen gegeben wird; das Essen findet unter dem Speicher auszerhalb des Dorfes statt. Den darauf folgenden Tag ist Feldarbeit verboten.

Das Neolithicum der Umgebung von Bandoeng

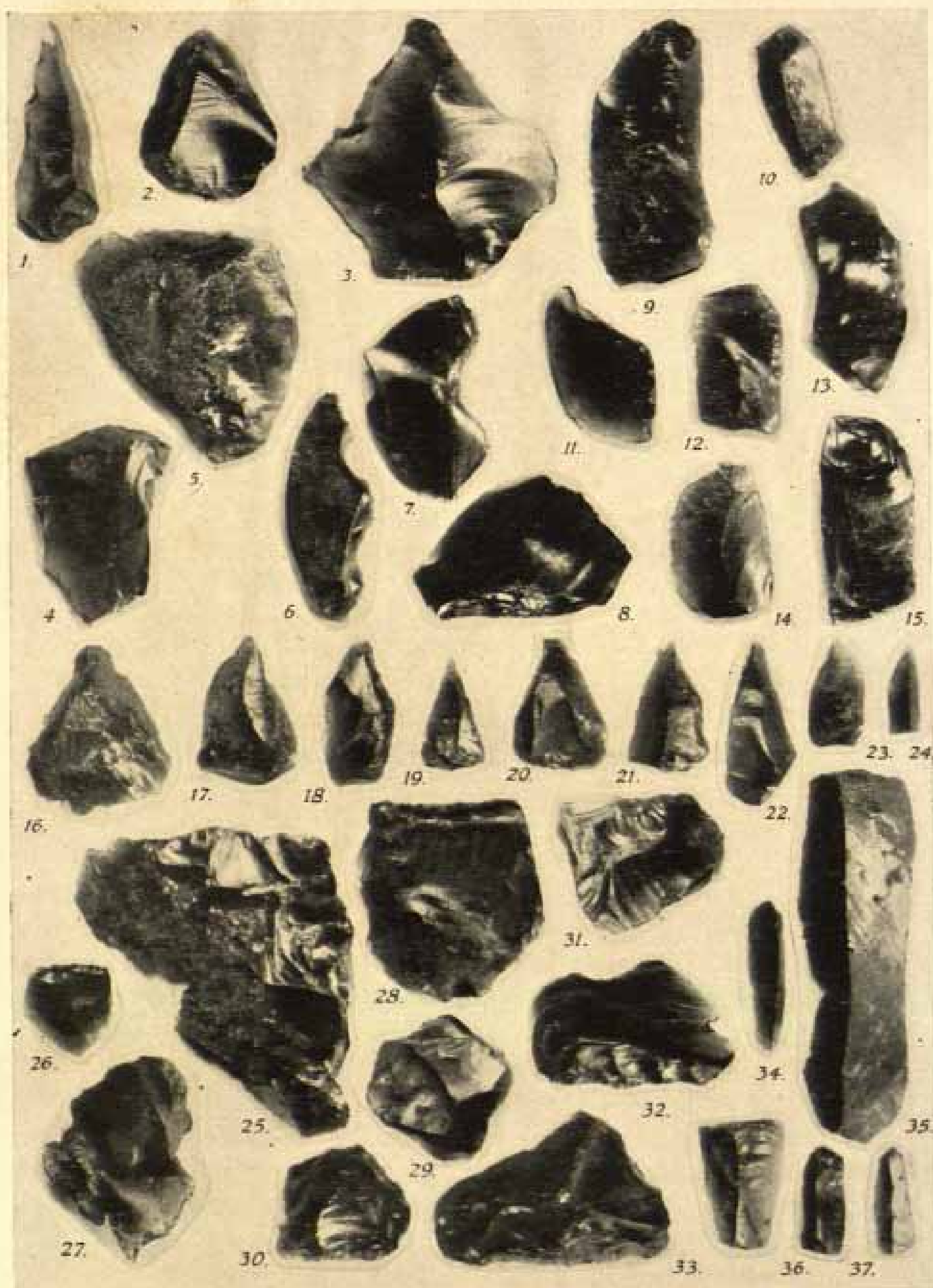
von

Dr. G. H. R. von KOENIGSWALD.

Unsere Kenntnis des westjavanischen Neolithicums ist noch sehr dürftig. Wohl sind sehr zahlreiche, zum Teil aus ausgesuchtem Material hergestellte wunderbar abgearbeitete Steinbeile und Armringe gerade aus dem Preanger bekannt geworden, aber alle diese Fundstücke wurden von der Bevölkerung erhalten; Grabungen und systematisches Forschungswerk war hier noch nicht verrichtet worden, und unser ganzes Wissen beschränkte sich auf diese mehr durch Zufall zu Tage gekommenen Fundstücke.

Es ist überhaupt merkwürdig, wie gering das bisher aus dem Neolithicum Javas vorliegende Fundinventar ist. Steinbeile, Armringe und Pfeilspitzen, das ist eigentlich alles, was wir kennen. Mehr Funde haben wir wohl aus Mittel- und Ostjava, wo van Stein Callenfels und van Es die Grotte von Sampoeng (Madioen) ausgegraben haben, und neuerdings ist van Heekeren in Djember mit systematischen Ausgrabungen beschäftigt; aber an beiden Fundstellen ist ein Neolithicum eigener Ausbildung zum Vorschein gekommen, das nicht als normales Neolithicum — Vorkommen von sehr besonderen Knochengerätschaften in Sampoeng und primitiven, vielleicht mesolithischen Microlithen in Djember — angesehen werden kann. Die Grabungen von van Stein Callenfels in der Gegend von Patjitan ergaben nur Werkplätze von Steinbeilen und Pfeilspitzen.

Es ist sehr eigenartig, dass sich auch das Neolithicum der Umgebung von Bandoeng als eine Sonderkultur erweist, die, wie wir noch sehen werden, ebenfalls kein normales



Gerätschaften aus Obsidian. $^1/_1$ nat. Grösse.
Abb. 1-15 von Sumatra, Ngalau (Djambi). Coll. Zwierzycki.
Abb. 16-37 von Java. Dago b. Bandoeng. Coll. v. Koenigswald.

javanisches Neolithicum darstellt. Das hängt nicht allein damit zusammen, dass als Werkzeugmaterial ganz besonders der in dieser Gegend vorkommende *Obsidian* verwandt wurde. Die Entdeckung dieser Kultur verdanken wir einem glücklichen Zufall:

Der Opsporingsdienst in Bandoeng besitzt eine Reihe primitiver kleiner Obsidiansplitter von Sumatra, die Dr. Zwierzycki in einer Höhle in Djambi ausgegraben hatte, und unter denen sich zweiffellos Geräte befinden. (Abb. 1-15) Mit dem Studium dieses Materials beschäftigt — es hatten sich damit zusammen auch einige Säugetierreste gefunden — wurde Verfasser von Herrn A. C. de Jongh, dem früheren Leiter des Opsporingsdienstes, darauf aufmerksam gemacht, dass auch bei Dago, nördlich von Bandoeng, ähnliche Obsidiansplitter vorkämen. Dies Vorkommen schien sehr merkwürdig, da aus der direkten Umgebung Bandoengs kein anstehender Obsidian bekannt ist. Schon die erste Durchsicht des von Herrn de Jongh gesammelten Materials ergab einige zweiffellos retouschierte Stücke und damit die Werkzeugnatur der verschleppten Splitter. Mit Unterstützung einiger Kollegen und anderer Interessenten gelang es bald, in der näheren und weiteren Umgebung Bandoengs eine grosse Anzahl Fundstellen nachzuweisen und ein umfangreiches Material von Steinzeitlichen Gerätschaften zu versammeln.

Nördlich Bandoeng finden wir die durch Obsidiansplitter etc. charakterisierten Siedlungsplätze in einem beschränkten Gebiet, in welchem nämlich der ältere, vermutlich pleistocäne vulkanische Untergrund die Oberfläche bildet, während dies an anderen Stellen durch die jungen und jüngsten Produkte des Tankoeban Prahoe und anderer Vulkane geschieht. Wir können daraus schliessen, dass unsere Steinkultur *älter* sein muss als diese jungen vulkanischen Absätze. Morphologisch ist dieses Fundgebiet, — dass ungefähr den Umriss eines grossen, nicht ganz regelmässigen Dreiecks hat, dessen Basis sich über die Höhen zwischen Lembang und der Gegend nördlich von Oedjoengbroeng erstreckt und dessen Seiten sich von diesen Endpunkten

aus etwa in der Richtung auf Bandoeng am Gehänge bis zur Ebene herunter ziehen —, durch ein unruhig zertaltes Relief ausgezeichnet, das gegenüber den mehr flachen und ruhigen Formen der angrenzenden jungen Gebiete direkt auffällt. Innerhalb dieses Gebietes finden wir die Siedelungsstellen ganz besonders auf den Höhen der Hügel, auffällig darum, da die jetzige Besiedelung fast ausschliesslich in den Tälern, am Wasser, zu finden ist. Bessere Fundstellen fanden sich bei Lembang (Sternwarthügel), Tjikidang, Pagermanoek (Dr. van Tuyn), Pakar, Dago, Negla, Lebaksioe, Tjilimoes, Tjiharalang, Bodjongkoning. Vereinzelte Obsidiansplitter finden sich im ganzen Gebiet auch überall verstreut; das auffällige schwarze glänzende Gestein ist auf dem braunen Grund leicht zu finden. Dabei kommt es als anstehendes Gestein in dieser Ausbildung in unserer Gegend nicht vor; auf die Herkunftsfrage werden wir gleich einzugehen haben. Obsidiansplitter sind so häufig, dass man sie direkt als leitend beschauen kann, die Prähistorie hier ein Hilfsmittel der geologischen Erkenntnis wird! Auf Sumatra konnte van Tuyn die Jugendlichkeit gewisser Flussablagerungen durch das Vorkommen von prähistorischen Perlen nachweisen!

Die *Fundstellen*, die bisher das beste Material geliefert haben, befinden sich östlich von Dago. Auf dem Kamme eines langgestreckten Hügelzuges, — am unteren Ende befindet sich der Antiopiumpavillon, — liegen in geringen Abständen von einander vier gute Fundplätze. Bei den beiden mittleren glaubt man heute noch künstliche kleine Plateaus wahrnehmen zu können. An diesen Fundstellen Dago II und nördlich davon (Dago III) fanden sich mit einer Unzahl von Obsidiansplittern (geschätzt auf sicher mehr als 10.000!) zahlreiche gut gearbeitete Kleinwerkzeuge aus dem gleichen Material. Der grösste Teil des abgebildeten Materials stammt von hier. In Wegeinschnitten kann man leicht feststellen, dass die Funde nur aus den allerobersten Bodenschichten stammen, und durch die Regen offensichtlich an der Hügeloberfläche angereichert sind. Grabungen wurden in keinem Falle vorgenommen.

Am östlichen Ende der Ebene von Bandoeng fand sich zahlreiches Material auf den Hügeln bei Nagreg. Das ist nicht weiter verwunderlich, finden wir doch in unmittelbarer Nähe den Obsidian als festes Gestein, sowie in Form von sehr charakteristischen vulkanischen kleinen Bomben. Südöstlich von Bandoeng fanden wir Obsidianwerkzeuge bei Paseh bei Madjalaja (Dr. H. Noosten), ferner oberhalb Patjet. Direkt im Süden von Bandoeng ist eine ganze Hügelreihe bei Koelalet und Pameumpeuk durch Obsidianfunde ausgezeichnet. Die ersten fand Ir. Neil Williams. Auf dem Hügel bei Koelalet und östlich davon lässt sich eine Art Terrasse erkennen, welche die Obsidianfunde geliefert hat. Nach der topografischen Karte liegt diese in etwa 725 m Höhe ü. M., und es ist sicher kein Zufall, dass die aus dem Durchbruch des Tjikapoendoeng bei Padalarang zu errechnende Höhe des alten Stausees von Bandoeng 723 m beträgt. Wir erhalten damit einen offensichtlichen Zusammenhang zwischen diesem noch in der Überlieferung bekannten See und unseren Siedelungsplätzen, von denen bisher noch nicht ein einziger tiefer als eben 725 m beobachter worden ist. Ein Resultat, dass auch für die Geologie von Wichtigkeit ist. Bei Koelalet I, (das ist direkt östlich des gleichnamigen Kampongs), finden wir mehrere dicht bei einander liegende Fundstellen von Obsidiansplittern auf der als Uferzone zu deutenden Verebnung, die durch beinahe sterile Zwischenstücke getrennt sind. Man erhält dadurch den Eindruck, als könne es sich hier vielleicht um einzelstehende Pfahlwonungen gehandelt haben, unter denen sich der Abfall etc. ansammelte. Leider lässt die starke Verwitterung des zudem noch unter Kultur genommenen Bodens eine Untersuchung in dieser Hinsicht aussichtslos erscheinen.

Weitere Siedelungsplätze mit Obsidian bei Tjililin und Tjilalem noch weiter im Westen. Die hauptsächlichsten Fundstellen sind auf der Karte Abb. 38 zur Darstellung gebracht. Abgelegen von den letztgenannten Fundstellen, schon ausserhalb der Karte, Goenoeng Haloe. Von hier erhielt ich von Herrn von Schmidt von der Unterneh-

Abb. 38. Ausdehnung des vormaligen Sees von Bandoeng und die hauptsächlichsten Fundstellen von Obsidianwerkzeugen.

mung Rongga genau die gleichen Steinbeile, die auch für die Gegend von Bandoeng charakteristisch sind, aber alle Beifunde waren von Chalcedon. Auch nicht *ein* Stückchen Obsidian! Dies führe ich hier nur an um zu zeigen, wie die Obsidianwerkzeuge im ganzen auf die Umgebung von Bandoeng beschränkt sind. Einzelne für das Gesamtbild bedeutungslose Obsidianstücke kommen als verschleppt oder verhandelt natürlich in weiterer Verbreitung vor, z.B. in der Gegend von Soebang und Cheribon. Zeichnet man auf einer Karte von Bandoeng die alte Uferlinie des prähistorischen Sees, die 725 m Linie, ein, so sieht man, dass das Vorkommen von Obsidiangestein bei Nagreg ziemlich dicht am Ufer liegt. Die Vorstellung ist sicher nicht zu gewagt, dass dies Material auf dem Wasserwege durch Flösse oder Boote verhandelt und verführt worden ist. In Pagermanoek fand sich als Ausnahme ein grösserer Block von Obsidian,

ca. 20 × 15 × 10 cm, von dem kleinere Stücke abgeschlagen waren, doch sind derartige Stücke selten.

Herr van Stein Callenfels machte mich im Museum in Batavia noch auf ein auffallend grosses Steingerät aufmerksam, (das grösste Steinbeil von Java!), das von Tjiparaj südlich von Bandoeng, und zwar vermutlich schon aus der Ebene (da bei einer Brunnengrabung gefunden) stammt. Es handelt sich um ein prachtvolles Stück von dachförmigem Querschnitt mit durchlaufendem Grat, somit aus einer relativ jungen Periode; die mit Obsidianwerkzeugen zusammengefundenen Beile gehören meist primitiven Typen an, die wir als älter betrachten müssen. Es ist somit doch nicht auszuschliessen, dass gegen das Ende der neolithischen Epoche der See von Bandoeng bereits wieder teilweise verschwunden war.

Sichtbare Reste der alten Wohnstätten selbst scheinen künstliche kleine Plateaus bei Dago und Tjihalarang (Fussballfeld!) darzustellen. Im Süden von Bandoeng finden sich oberhalb von Patjet auf den Pflanzungen Tjihaoek und Argasari sehr ausgedehnte *Ringwälle*, in welchen wir an verschiedenen Stellen die typischen Obsidiansplitter fanden. Auf Tjihaoek fand Herr Huth auch einen Stampfer (siehe unten). Hier befindet sich eine einfachere Anlage mit zwei grossen Ringwällen. Auf Argasari liegt, worauf der Administrateur Freiherr v. Dincklage und Herr von Wille mich freundlichst aufmerksam machten, ein ausgedehntes, sehr kompliziertes System von Wällen und Gräben vor, in das beinahe keine Übersicht zu bringen ist. Heute ist leider durch die Bepflanzung vieles verschwunden und verwischt; die Abb. 39 ist nach einem zufällig genommenen älteren Luftphoto und eigenen Beobachtungen gezeichnet. Weitere Wälle sollen sich noch im Urwald dicht bei der Pflanzung befinden; ich habe sie nicht gesehen. Auf Argasari sind auch Steinbeile gefunden, aber nachträglich zerschlagen worden. Ich möchte hier gleich einflechten, dass die meist aus kieseligen Gesteinen hergestellten Beile leider nur zu oft zerschlagen und die Bruchstücke als Feuersteine verwendet werden, dass aber der Obsidian sich zu diesem

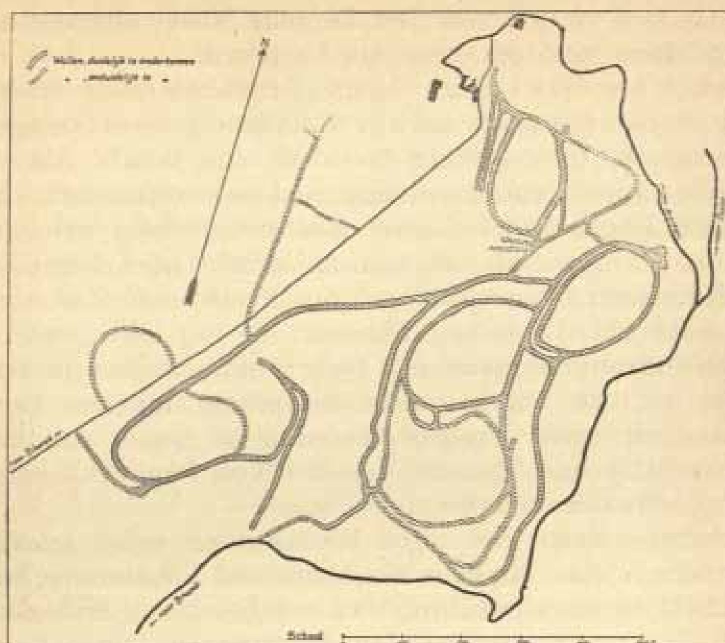


Abb. 39. Die Ringwälle bei Argasari.

Zwecke gar nicht eignet und darum auch von der heutigen Bevölkerung nicht gebraucht und damit verschleppt wird.

Das ganze merkwürdige Wallsystem — die Wälle können 4 m und höher sein — gehört, wie die Funde zeigen, zur gleichen Kultur wie die Obsidianmicrolithe. Dass diese „Wallburg" dauernd bewohnt war, halte ich nicht für sehr wahrscheinlich, denn die Anzahl der gefundenen Werkzeuge ist verglichen mit anderen Fundplätzen nur sehr gering. Immerhin könnte vieles durch die intensive neuere Bodenbearbeitung untergraben sein. Eher glaube ich, dass es eine Fluchtburg für die Zeiten der Not war. Man könnte aber auch an Pflanzgärten und ähnliches denken, die zum Schutze gegen die zahlreichen wilden Tiere mit Wall und Graben umgeben waren. Dies ganze Problem harrt noch der Lösung.

Unweit Argasari finden sich auf dem Berge (Goenoeng) Wajang sehr primitive (sogn. „polynesische") Steinfiguren sowie Gräber, die noch heute Gegenstand besonderer Ver-

ehrung von Seiten der Bevölkerung sind. Obwohl man meist annimmt, dass derartige Figuren der Metallzeit entstammen, möchte ich hier noch darauf hinweisen, dass in einem der Gräber sich auch „scherven van aardewerk, een afgestompte steenen bijl en beenderen" (Krom 1914, pg. 45) gefunden haben. Es wäre also nicht ganz unmöglich, dass diese Steinfiguren des Gg. Wajang noch unserem Neolithicum angehörten, obwohl vorläufig nicht zu beweisen ist, ob Steinfiguren und Gräber gleich alt sind, was ich an sich nicht für wahrscheinlich halte.

Wenden wir uns nun den eigentlichen Funden zu. Mehr als 95 % der Steingeräte besteht aus *Obsidian*, nur untergeordnet kommen andere Gesteine vor, wie Sandstein, Chalcedon, verkieselter Kalk und Hölzer, typisch auch tief roter Carneol u. a. mehr. Der Obsidian ist von tief schwarzer Farbe, gerne perlitisch oder auch mit deutlicher Fluidalstruktur, die durch die Verwitterung verdeutlicht wird. Die Analyse (Laboratorium Mijnwezen) ergab in % SiO_2

Nagreg	(Gestein)	77.42
Dago	(Werkzeug)	76.76
Tjihalarang	(Werkzeug)	76.32

Einfach glasiger Obsidian kommt ebenfalls vor.

An verschiedenen Fundstellen fanden sich Spuren von roher unverzierter schwarzer und roter (selten) *Keramik*. Wir wollen nicht näher darauf eingehen, da ein Zusammenhang zwischen diesen Oberflächenfunden und den Steingeräten zwar anzunehmen, aber bisher nicht erwiesen ist, es fanden sich nämlich auch sehr junge chinesische Scherben (Dago II). Alle bisher gefundenen Scherben waren glatt; Mattenkeramik, von Dr. van Es bei Tjilatjap ohne Gerätschaften gefunden, (Museum Bandoeng) wurde nicht beobachtet.

Auszerdem fanden sich noch stark verwitterte Stücke von Eisenocker, wohl Schminkfarbe und einzelne Kristalle von Quarz und Kalkspat (Dago I).

Ehe wir mit der Besprechung zuerst der *Obsidianwerkzeuge* beginnen, ein Wort über die *Technik*. Die allermeisten Obsidiansplitter sind ohne Spuren eines Gebrauches.

Diese sind mit sehr wenigen Ausnahmen, wo es sich eben auch wirklich sicher um Spitzen und Messer handelt, nicht weiter berücksichtigt worden, so gerne auch die Phantasie in ihnen alle möglichen Gerätformen erkennen möchte, und ein grosser Teil von ihnen auch sicher zu irgend einen Zweck gedient hat. Wir tun besser, sie als Zufallssplitter zu betrachten. An sicheren Geräten haben wir zunächst kleine unretouschierte Messerchen, die sehr zahlreich sind (Abb. 33-37), ebenso die zugehörenden Nuclei, von denen sich zwei Extreme unterscheiden lassen, eine mehr runde Form (Rundnuclei) und eine mehr längliche (Langnuclei). Feine, mehr zufällige Absplitterungen (Abnützungsspuren) beobachtet man viel, Retousche weniger häufig. Zweiseitig gleichmässig bearbeitete Werkzeuge finden wir beinahe nicht. Meist ist die Rückseite glatt und unbearbeitet und weist nur den Schlagkonus auf, wie bei Abb. 49, und allein die Vorderseite zeigt die Retouschen. Ferner finden wir Geräte, bei denen die eine Kante von der Vorder-, die andere Kante aber von der Gegenseite aus retouschiert ist, wie Abb. 49 und 59 erkennen lassen. Selbst durchsichtige Splitter von weniger als 1 mm Dicke weisen noch Retouschen auf. Das glasartige vieler Objekte hat es mit sich gebracht, dass nur einige Photos (Abb. 16-37) beigegeben und sonst Zeichnungen gebracht werden, die die, (in einigen Fällen leicht übertrieben dargestellte) Retousche auch deutlicher wiedergeben.

Ein Messer, zudem noch von der Obsidianfundstelle Nagreg selbst stammend, ist mit über 8 cm das grösste bisher beobachtete Werkzeug. Die Geräte sind, verglichen mit denen anderer neolithischer Fundstellen, auffällig klein; wir haben eine sehr typische *Microlithenkultur* vor uns.

Messerähnliche Spähne kommen in den verschiedensten Grössen vor, mit (Abb. 40, 41) oder meist ohne Retouschen (Abb. 33-37). Von besonderem Interesse sind *Pfeilspitzen*, von triangularem Typ. Teils sind sie unretouschiert, teils nur an einer, teils an beiden Seiten mit Retousche versehen. Wir haben in Abb. 16-24, 42-47, 49 eine ganze Reihe davon abgebildet. Daneben kommen sehr primitive Stielspitzen

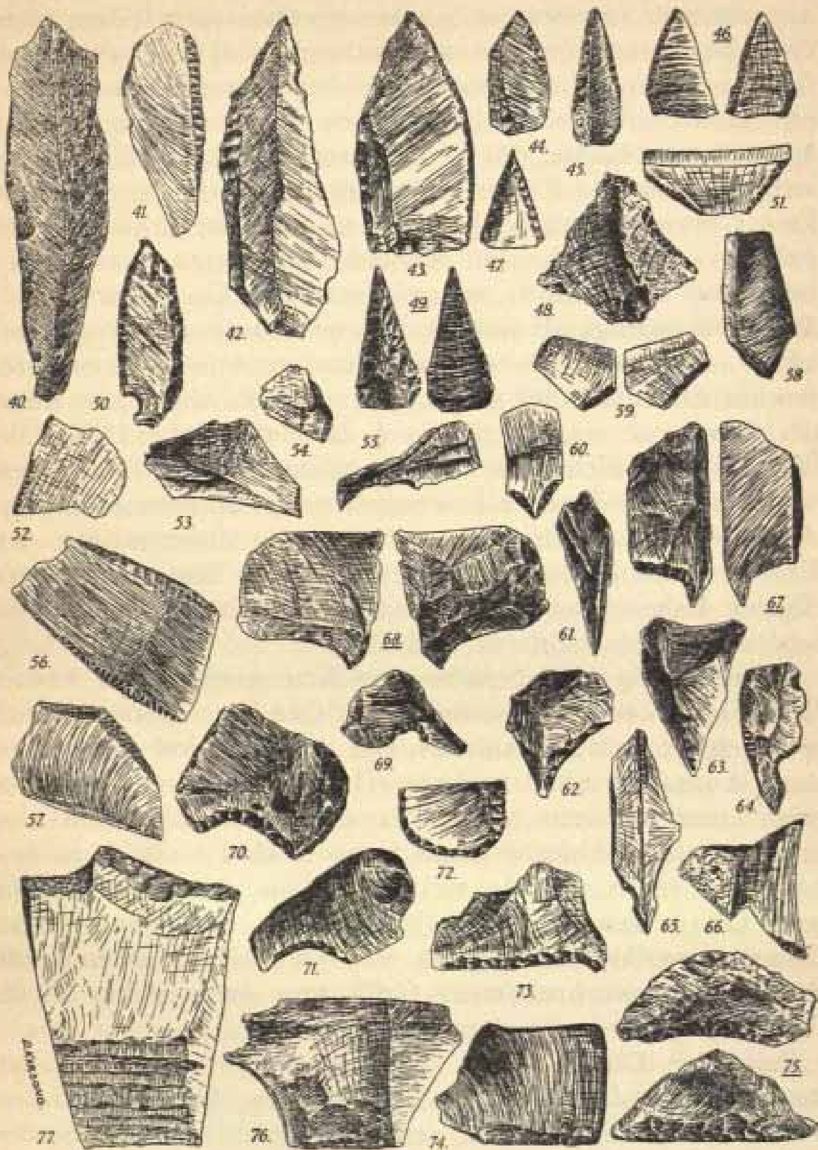


Abb. 40-77. Gerätschaften aus Obsidian $^1/_1$ nat. Gr. Umgebung von Dago.

vor. (Abb. 48, 50); die recht zahlreichen sehr kleinen Spitzen dürften für Blasrohrpfeile gewesen sein. Auch eine typische Querspitze von mesolithischem Typ hat sich gefunden (Abb. 51). *Stichel* aller möglicher Formen sind zahlreich (Abb. 52-57). Bei einigen dieser Geräte ist eine schneidende Kante durch Retousche abgestumpft, offensichtlich um die Finger beim Arbeiten nicht zu verletzen. Das Gravieren (vielleicht auch tätowieren) geschah dann mit der unretouschierten schneidenden Kante. Wenn man es selbst ausprobiert, so erweisen sich Geräte, wie Abb. 56, 57, unbedingt als Stichel. *Bohrerartige* Instrumente sind nicht selten (Abb. 58-68). Auffallend sind Abb. 67 und 68, wo ein Obsidianstück einen spitz vorstehenden Zahn trägt, der Retousche trägt und keinen Zweifel darüber lässt, dass hier ein beabsichtigtes Gerät vorliegt. Diesen Typ haben wir in verschiedenen sehr ähnlichen Exemplaren gefunden; diese Werkzeuge dienten vielleicht zum durchbohren von Knochen und ähnlichem harten Material. Einfache dickere Bohrer haben dreieckigen Durchschnitt mit einer retouschierten Kante (Abb. 62 und 63).

Mannigfaltig sind *Schabe-* und *Kratzgeräte* (Abb. 69-76). Gerne ist an einem Gesteinssplitter eine kurze gerade Kante retouschiert, wie bei Abb. 74. Die Schaber sind meist flach, doch kommen auch typische Hochkratzer vor; Abb. 75 zeigt einen solchen auch von der Seite. Eigentümliche konkave retouschierte Einkerbungen sind vielfach zu beobachten (Abb. 69-71); vielleicht, dass derartige Geräte zum Glattschaben von Pfeilen dienten. Ein sehr schöner Daumennagelkratzer Abb. 72. Von Dago II stammen auch Schaber mit verbreitertem Griff, von dieser Form ist in Abb. 76 ein kleineres dargestellt worden.

Beilartige Geräte, sogn. „*Scheibenspalter*" aus Obsidian kommen ebenfalls vor, sind aber selten. Abb. 77 stammt von Dago. Solche Formen entstanden wohl auch der Nachbildung von den noch gleich zu besprechenden Beilen in einem für diese untauglichen Material. Sie bilden einen ausgezeichneten Beweis dafür, dass die an den gleichen Plätzen gefundenen normalen Steinbeile gleichalt sind wie

die Kleinwerkzeuge aus Obsidian. Dass man auch versucht hat, den Obsidian zu schleifen, lassen einige Bruchstücke von Koelalet und Dago erkennen.

Damit haben wir auf die hauptsächlichsten Typen der aus Obsidian verfertigten Werkzeuge hingewiesen. Mögen die beigefügten Abbildungen einen Begriff geben von der Vielfältigkeit, die unter ihnen herrscht; leider erlaubten es die Umstände nicht, mehr von dem reichen Material hier abzubilden.

Wir kommen nun zu den Geräten, die *nicht* aus Obsidian bestehen. Besser gearbeitete Kleinwerkzeuge haben sich darunter nicht gefunden; von schlechten Schabern aus Chalcedon und Messerchen aus Carneol können wir absehen.

Von Beilen haben wir eben die seltenen Scheibenspalter aus Obsidian kennen gelernt. Häufig finden sich nun gut gearbeitete Beile aus anderem Material, immer geschliffen und vielfach auch poliert, und gerne mit starker Verwitterungskruste. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass diese mit den Obsidianwerkzeugen zu *einer* Kulturstufe gehören, so viel fortschrittlicher sie uns im ersten Augenblick vielleicht auch erscheinen. Wir haben immer wieder nicht nur Stücke geschliffener Beile, sondern auch zugehörendes Rohmaterial zwischen dem unsortierten Material der Fundplätze entdeckt. Die meisten Beile wurden von der Bevölkerung erhalten, die sie wegen des damit verbundenen Aberglaubens selbst sammelt und bewahrt. Leider sind die Angaben über den genauen Platz der Herkunft daher immer nicht zuverlässig, auch wird mit diesen Dingen ein nicht unbedeutender, aber örtlich beschränkter Handel getrieben. Daher sei von einer Aufzählung aller Plätze, von denen in der Umgebung Bandoengs Steinbeile bekannt sind, abgesehen. Praktisch kommt z. B. nördlich Bandoeng innerhalb des schon angegebenen Gebietes *jedes* Kampong in Frage. Hinter Dago gibt es Siedelungen, wo beinahe *jeder* Sundanese bei seinem Feuerzeug das Bruchstück eines Steinbeiles als Feuerstein benützt!

Die allermeisten der gefundenen Beile gehören zum Typ der Vierkantbeile. Die hauptsächlich vorkommenden Typen

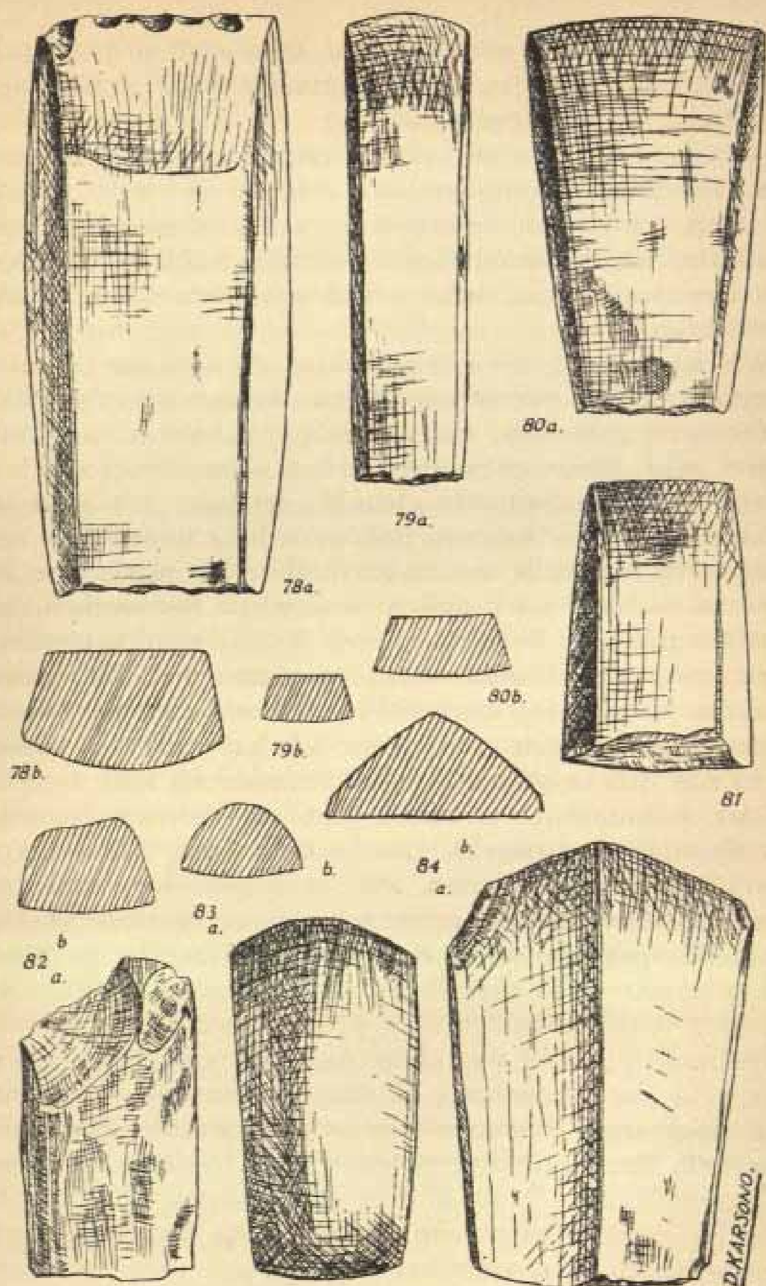


Abb. 78-84. Steinbeile aus der Umgebung von Bandoeng. (Gegend von Dago). $^{2}/_{3}$ nat. Gr.

sind Abb. 78-81 dargestellt. Der plumpe Typ Abb. 78 ist selten. Am häufigsten sind flache Beile, mehr kurz und vorne breiter als hinten, wie Abb. 80, oder mehr meisselartig, wie Abb. 79. Sehr selten sind Exemplare, die vorne schmäler sind als hinten, wie Abb. 81. Neben den Vierkantbeilen kommen auch solche vor, die zu einem anderen, ebenfalls weit verbreiteten Typ gehören. Diese sind viel seltener, und unterscheiden sich von den ersteren durch gewölbteren Rücken und eventuell einen darüber hinlaufenden Grat. In Abb. 82 und 83 sehen wir zwei sehr primitive Exemplare, Abb. 84 ein mehr entwickelteres dieser Gattung.

Offensichtlich kommen alle diese Typen mehr oder weniger nebeneinander vor; eine besondere Horizontierung liess sich bisher nicht durchführen. Dies ist auch nicht verwunderlich, wenn wir uns das *Gestein* betrachten, aus dem unsere Beile angefertigt sind. Man hat Mühe, auch nur drei Exemplare von genau dem gleichen Gestein zu finden. Die Anzahl der verschiedenen zu beobachtenden Gesteinssorten and Varietäten ist geradezu verwirrend. Die meisten sind aus Chalcedon, verkieselten Kalken oder verkieselten Hölzern, es kommen aber auch gänzlich andere Gesteine in Frage. Eine makroskopische Bestimmung des Materials ist nicht immer leicht, schon wegen der Verwitterungskruste. Mein Kollege, Ir. R. W. van Bemmelen war so freundlich, einige Dünnschliffe zu untersuchen, wofür ich ihm an dieser Stelle bestens danken möchte. Ich lasse seine Anmerkungen hier wörtlich folgen:

No. 1: Dago. *Chalcedoon* (*Jaspis*). Makroscopisch een hard, dicht gesteente, vlakschelpvormige breuk, bruinroode kleur.

Mikroscopisch bestaat het gesteente uit microkristallijne kwartskorrels en bruine tot roode ijzer oxyde. Ten gevolge van de uit kristallisatie der oorspronkelijk geelachtige kwarts heeft een segregatie van het ijzeroxyde in den vorm van fijne korrels en staafjes tusschen de heldere kwartskorrels plaats gevonden. Plaatselijk komen langs spleetjes iets grover kristallijne kwartslensjes voor, zonder ijzerpigment. De kwarts is hier soms als spaerolitische chalcedoon uitgekristalliseerd. (Coll. v. K.).

No. 2: Pakar. *Kwartsiet*. Makroscopisch een hard, dicht gesteente met een korrelige breuk en lichtbruine kleur. Mikroscopisch blijkt het

te bestaan uit unduleus uitdoovende kwartskorrels, welke aan de randen vaak gerekristalliseerd en met elkaar weer vergroeid zijn, voorts verbogen muscoviet schubjes; blauwe, bruine en violette, pleachroitische toermalijnkorrels; zirkoon. Het gesteente bestaat uit afbraakproducten van oude kristallijne gesteenten. (Coll. v K.).

No. 3: Pakar. *Chalcedoon.* Makroscopisch een hard, dicht gesteente met vlakschelpvormige breuk en bonte kleuren (roodbruin, grijsblauw, vuilgroen) en enkele kleine holruimten met een druiventrosvormig oppervlak, bestaande uit microscopisch kleine kwartskristalletjes. Mikroscopisch bestaat het gesteente uit kwarts in alle graden van fijn tot tamelijk grofkristallijn en somtijds in een vezelig, spaerolitische vorm. Veel korrels pyriet. Voorts komt er een brokje verweerde, door pyriet omkorste, andesiet in voor. (Coll. v. K.).

No. 4: Pakar. *Chalcedoon.* Makroscopisch als 3; lichtbruine, roodbruine, blauwgrijze en vuilgroene tinten.
Mikroscopisch eveneens als 3; het gesteente bevat voorts groote heldere, hoekige kwartskorrels, welke waarschijnlijk fenokristen van een zure tuf zijn. Het gesteente vertoont nog sporen van breccieuze componenten, welke waarschijnlijk brokstukjes zijn van een verkiezeld effusief (zure tuf?). (Coll. v. K.).

No. 5: Tjimenjan. *Tuffeuze kiezellei.* Makroscopisch een hard, dicht gesteente met een vlakschelpvormige tot splinterige breuk, een lichtgeelbruine verweeringszandzone van 2½-5 mm dikte en een blauwgrijze kern.

Mikroscopisch bestaat het gesteente uit een dichte kiezelige (oxotrope) grondmassa met troebele, lichtbruine tot grijze kleisubstantie, waarin vele kleine scherfjes van plagioklaas, enkele sericietschubjes en wat magnetietkorrels liggen. (Coll. v. K.).

No. 6: Dago. *Chalcedoon.* Makroscopisch een hard, dicht gesteente met vlakschelpvormige breuk en bruingele kleur.

Mikroscopisch blijkt het gesteente oorspronkelijk een kiezelzuurgel geweest te zijn, welke als spaerolitische, vezelige chalcedoonkwarts uitgekristalliseerd is, onder uitscheiding van een licht, bruingeel pigment. (vermoedelijk ijzerhoudend). (Coll. v. K.).

No. 7: Pakar. *Chalcedoon.* Makroscopisch als 6, kleur bruinrood. Mikroscopisch eveneens als 6, doch het gehalte aan bruine pigmentkorrels en staafjes, welke soms helder doorzichtig doch isotroop zijn, is veel grooter. Het pigment is waarschijnlijk ijzergeel in verschillende stadia van uitdrooging. (Coll. v. K.).

No. 8: Lebaksioe. *Chalcedoon.* (verkiezelde zure tuf?). Makroscopisch een hard, dicht gesteente met vlakschelpvormige breuk, een bruinroode verweringszone van 1 mm en een blauwgrijze kern. Een

tamelijk groote holruimte bekleed door fijne kwartskristalletjes. Mikroscopisch bestaat het gesteente uit krypto – tot fijnkristallijne kwarts, fijnverdeelde tot groote pyrietkorrels en heldere kwartsfenokristen. Adertjes van vezelige chalcedoonkwarts. Zelfde type gesteente als No. 3 en 4. (Coll. v. K.).

No. 9: Gengong. *Chalcedoon*. Makroscopisch als vorige, kleurloos tot lichtgeel en lichtbruin. Mikroscopisch bestaat het gesteente uit fraaie, groote en kleine chalcedoonspaerolieten en krypto- tot fijn kristallijne kwarts Weinig lichtgele, doorzichtige, isotrope pigmentkorrels en wat tot limoniet verweerde pyriet.

No. 10: Dago. *Chalcedoon*. Makroscopisch een hard, dicht gesteente, met een tamelijk onregelmatige korrelige breuk en een bruine tot bruinroode kleur.

Mikroscopisch blijkt de uitkristallisatie en de segregatie van het ijzerpigment over het algemeen nog niet zoo ver gevorderd te zijn als bij de voorgaande chalcedoon varieteiten. Wolkachtige en kogelvormige licht- tot donkerbruine kiezelgelpartijen worden door een randje van heldere, kryptokristallijne kwarts omgeven. Adertjes van iets grovere kristallijne kwarts. (Coll. v. K.).

No. 11: Pakar. *Saussuriet*. Makroscopisch een hard, dicht grijswit gesteente met een geel verweringskorstje van nog geen halve mm. dikte.

Mikroscopisch blijkt het gesteente uit een zeer fijnkorrelige saussurietmassa te bestaan, bestaande uit korrels van skapoliet (of epidoot, echter heldere kleur, geen pleochr.) en zoiziet (hoogrelief, zeer lage dubbelbreking) accessorisch een enkele korrel magnetiet. (Coll. v. K.).

No. 12: Dago. *Hoornrots*. Makroscopisch een hard, dicht gesteente met schelpvormige breuk en licht geelbruine kleur.

Mikroscopisch bestaat het gesteente uit krypto-tot fijn kristallijne kwarts en voorts agregaten en fijne, slanke spitse zuiltjes van een mineraal met middelmatige brekingsindex, tamelijk groote dubbelbreking (1e orde), kleurloos, rechte uitdooving, optisch negatief, grootendeels verweerd tot een bruintroebel agregaat van kaolien en sereciet (vermoedelijk oorspronkelijk skapoliet). Acc. tot leucoxeen verweerde ilmeniet. (Coll. v. K.).

No. 13: Pagermanoek. *Chalcedoon*. Makroscopisch een hard, dicht gesteente met vlakschelpvormige breuk, vuilgrijs tot doorzichtig kleurloos.

Mikroscopisch krypto- tot fijn kristallijne chalcedoonkwarts. Weinig stoffig pigment.

No. 14: Pakar. *Chalcedoon*. Makroscopisch een hard, dicht gesteente met vlakschelpvormige tot splinterige breuk en een donkergrauwe kleur met groengele vlekkige partijen er in.

Mikroscopisch bestaat het gesteente uit krypto- tot fijn kristallijne

chalcedoonkwarts, groote hoekige kwartsfenokristen en stoffige en ook grootere pyriet. Zelfde type als Nos. 3, 4 en 8. (Coll. v. K.).

No. 15: Dago. *Chalcedoon* (*Jaspis*). Makroscopisch een hard, dicht gesteente met vlakschelpvormige breuk en een roodbruine kleur met gele en grijze, vlekkige partijen.

Mikroscopisch spaerolitische chalcedoonkwarts met tusschen de spaerolieten in, langs de randen ervan en als korrels verspreid roodbruin ijzeroxyde. (Coll. v. K.).

No. 22: Kg. Pasanggrahan. *Chalcedoon*. (varieteit mosagaat). Wolkig uitdoovende, ten deele spaerolitisch ontwikkelde chalcedoonkwarts, waarin onregelmatige vertakte aders en lensjes van opaal, met in de centrale deelen van de adertjes wat mosgroene, mikrokristallijne chloriet. (Coll. A. C. de Jongh).

(*Opmerking*: geen dezer gesteenten komt in situ voor op de vindplaatsen van deze steenen bijlen. Voor gesteenten als Nos 2, 11 en 12 moet de plaats van herkomst op *betrekkelijk groote afstand gezocht worden*. Misschien zijn ze uit de omgeving van de Wijnkoopsbaai of uit Borneo afkomstig)".

Bruchstücke von *Armringen* aus Chalcedon bekommt man öfters zu Gesicht. (Abb. 86-87). Diese Ringe können bis mehrere cm hoch werden, und sind innen glatt durchgeschliffen. Ich möchte diese Gelegenheit wahrnehmen um zu erwähnen, dass in Westjava offensichtlich noch ein andrer Typ von Ringen vorkommt, von den ebengenannten unterschieden im Gestein wie in der Technik der Durchborung. Das Abb. 88 dargestellte Fragment aus der Gegend von Cheribon lässt deutlich erkennen, dass auf der inneren Wand ein Riegel stehen geblieben ist, dass der Ring somit im ganzen und von beiden Seiten aus durchgebohrt worden ist. Im Gegensatz dazu ist bei den Chalcedonringen die Innenwand stets glatt und in einem ausgeschliffen. Unfertige Stücke im Museum in Batavia zeigen, dass in eine Steinscheibe aus verkieseltem Gestein erst ein kleines Loch gemacht wird, das dann durch ausschleifen erweitert wird. Das Material des Ringes Abb. 88 ist ein dunkelgrünes Jaspis-artiges Gestein, ebenso wie bei allen anderen Ringen, die ich sonst noch von diesem Typ sah. Von Chalcedon ist mir kein einziges Exemplar bekannt, das mittels der gleichen Technik hergestellt wäre.

Von *Stampfern* erhielt ich aus unserem Gebiet drei Exemplare. Das beste stammt wiederum von Dago und ist aus grauem eissenschüssigen Quarzit unbekannter Herkunft. Acht nach unten zu verlaufende Flächen sind angeschliffen; unser Exemplar Abb. 85 gleicht ganz auffällig einem, das Schuermann 1930 Fig. 10 abgebildet hat. Auch sein

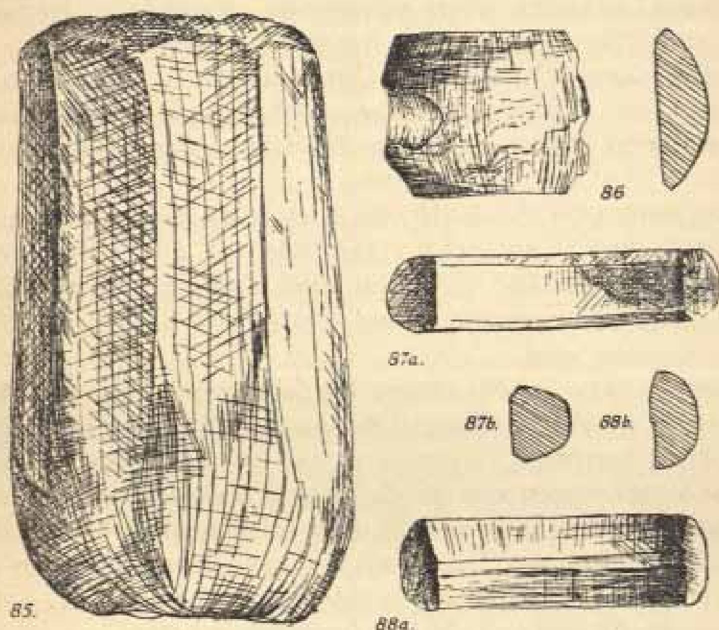


Abb. 85. Stampfer aus grauem Quarzit, Dago. 2/3 nat. Gr.
Abb. 86-87. Stücke von Armbändern aus hellem Chalcedon, Negla b. Dago 1/1 nat. Gr.
Abb. 88 Stück eines Armbandes von grünen Jaspis, Gegend von Koeningan (Cheribon). 1/1 nat. Gr.

Exemplar aus Nordsumatra ist von eissenschüssigem Sandstein, und unserem in den Proportionen sehr ähnlich. Ein sehr grober Stampfer mit sieben Flächen aus grobkörnigem Sandstein stammt von Tjihaoek, und ein kleineres Bruchstück eines ebenfalls flächig geschliffenen kleinen Stampfers erhielt ich von Tjitalem. Diese Stampfer von polygonem Durchschnitt hat unsere Obsidianmicrolithenkultur offensichtlich mit der Muschelhaufenkultur Nordsumatras gemeinsam.

Erwähnen möchte ich noch einen interessanten *Schleifstein* auf welchem drei verschiedenen Schleifflächen zu sehen sind. Es ist von verkieseltem Holz und stammt von Tjigadoeng (Bandoeng). (Coll. Stehn). Ein Schleifstein von Rongga aus vulkanischem Gestein, nun im Museum in Batavia, weist nur zwei Schleifflächen auf.

Fassen wir das oben mitgeteilte zusammen, so haben wir an Kulturgut aus dem Bandoenger Neolithicum

von Obsidian: Pfeilspitzen, Querspitzen; Messer, Schaber, Stichel, Kratzer, Bohrer, „Scheibenspalter";
aus anderen Gesteinen: Beile, Stampfer, Armringe, Schleifsteine.

Insbesondere ist die Fülle von Kleinwerkzeugen verwirrend und sie sind es so recht eigentlich, die dieser Kultur ihr besonderes Gepräge verleihen, auch wenn wir davon absehen, dass die meisten dieser Geräte aus Obsidian hergestellt worden sind.

Zum Schluss noch einige Bemerkungen über das Alter und etwaige Verwandschaft mit anderen Steinkulturen. Was das Alter betrifft:

Das Vorkommen von geschliffenen Steinbeilen zeigt, dass unsere Bandoenger Obsidiankultur zeitlich dem *Vollneolithicum* zuzurechnen ist. Das heisst, wir müssen uns darüber klar sein, dass die so verschieden geformten und aus so verschiedenartigen Gesteinen bestehenden Hacken wohl *ursprünglich* zu unserer Kultur *nicht* dazugehört haben. Nur ein Bruchteil der verwandten Gesteinsorten stammt aus der näheren Umgebung. Wir müssen auf einen regelrechten Handel schliessen, vielleicht dass entwickeltere Küstenvölker dieses Kulturgerät bei einer primitiven Gebirgsbevölkerung einführten.

Die plumpen Beile, wie das in Abb. 78 dargestellte, gehören zu einem Typ, der nach van Stein Callenfels auf Java einer mittleren Stufe des Neolithicums angehört. Die meisten Beile sind dünne Vierkantbeile, die entwickelter sind und entschieden einer jüngeren Stufe angehören, ebenso wie die meisten der mit einem Grat versehen Spitzbeile, deren primitive Formen auf eine Ableitung von den plumpen mittelneolithischen hinweisen. Beile mit rohen

Seitenflächen, die typologisch das älteste Neolithicum darstellen, haben sich bisher nicht gefunden, wenn sich natürlich auch ab und zu Beile finden, die weniger gut abgearbeitet sind. Die Bandoenger Microlithenkultur wäre damit nach der Einteilung von van Stein Callenfels ins *mittlere und jüngere Neolithicum zu stellen.*

Im Jahre 1914 beschrieb P. Sarasin Obsidianmicrolithe aus *Sumatra*, die Tobler in der Höhle „Ulu Tjanko" in Djambi entdeckt hatte. Diese Kultur wurde von Sarasin für palaeolithisch gehalten und mit den europäischen Magdalénien verglichen. Gelegentlich der Paleobotanischen Djambi-Expedition besuchte Dr. Zwierzycki die alte Fundstelle, fand sie aber fast ausgebeutet. Es glückte ihm aber, ganz in der Nähe eine zweite Grotte mit ganz der gleichen Kultur aufzufinden. Das von ihm gesammelte Material befindet sich in der Sammlung des Opsporingsdienstes des Dienst van den Mijnbouw in Bandoeng und wurde vom Verfasser näher untersucht. Es könnte nicht nur, im Ganzen gesehen, ebenso gut aus der Bandoenger Gegend stammen, auch zwischen den einzelnen Stücken und insbesondere in der Art der Retousche besteht so viel Übereinstimmung, die über das Zufällige herausgeht. Auf der Tafel sind darum schon Obsidianwerkzeuge von Sumatra neben solchen von Bandoeng dargestellt worden; auf den ersten Blick sollte man nicht denken, dass diese aus zwei so weit auseinander gelegenen Fundgebieten stammen. Es kann kein Zweifel bestehen, dass es sich hier um dieselbe Kultur handelt.

Sarasin hat, wie eben gesagt, die Obsidiankultur von Djambi, der Steinbeile fehlen, für echt palaeolitisch gehalten. Ist sie nun wirklich älter als die von Bandoeng? Ich halte dies nicht für wahrscheinlich: die innerhalb der Bandoenger Obsidiankultur vorkommenden Steinbeile sind sicher importiert. Vollneolithicum mit geschliffenen Vierkantbeilen findet sich gut entwickelt nur in Südsumatra, in Mittel- und Nordsumatra ist das Neolithicum abweichend ausgebildet. Folgt dort sowohl auf die Obsidiankultur von Djambi wie auf die Muschelhaufenkultur bei Medan allem Anschein nach — sicherlich lokal — direkt die Metallzeit, und können

wir somit beide Kulturen als ungefähr gleichalt ansehen (die Muschelhaufenkultur dürfte in ihren Anfängen älter sein), so scheint mir dies bestätigt zu werden, indem wir, wie wir eben gesehen haben, für Bandoeng auch die eckigen Stampfer nachweisen konnten, die für Nordsumatra typisch sind, ja sogar nach dem Material zu Gunsten eines direkten Einflusses von Sumatra zu sprechen scheinen. Verschieden davon sind einfach gerundete Stampfer aus Ostjava (Goeo Lowo).

Ohne die geschliffenen Steinbeile macht die Kultur von Goeo Lowo einen sehr altertümlichen Eindruck. So ist es nicht zu verwundern, dass van Stein Callenfels sie 1926 erst für mesolithisch hielt. Wir können für diese Kultur ebenfalls annehmen, dass die Steinbeile und Pfeilspitzen ihr ursprünglich nicht zugehören und aus einer höherentwickelten Kultur importiert worden sind.

Die Pfeilspitzen von Bandoeng sind von denen Ost- und Mitteljavas sehr verschieden. Dort (Goeo Lowo, Patjitan) kommen Pfeilspitzen vor mit concaver Basis und gleichmässig auf beiden Seiten bearbeitet. Sind diese Spitzen auch meist aus Chalcedon und verkieseltem Kalk, so kann der Unterschied zwischen ihnen und den Westjavanischen Pfeilspitzen nicht durch das andere Material bedingt sein, denn auch dort kommen, wenn auch sehr selten, Pfeilspitzen aus Obsidian vor, (Museum Batavia), und diese sind ganz genau so zweiseitig bearbeitet wie die aus Chalcedon.

Typen und Technik der Bandoenger Microlithenkultur lassen gewisse Eigenheiten erkennen, die sehr an das afrikanische Capsien und noch mehr an das diesem sehr nahe stehenden europäische Tardénoisien denken lassen, trotzdem für deren Geräte meist Feuerstein verwandt worden ist. Es ist übrigens die gleiche Technik nach der die Moustierspitzen gearbeitet sind und die heute noch bei den grossen melanesischen Lanzenspitzen aus Obsidian von den Admiralitätsinseln (nordöstlich von Neu-Guinea) angewandt wird. Die Übereinstimmung unserer kleinen Pfeilspitzen mit solchen aus dem Mesolithicum und Jungpalaeolithicums Belgiens und Hollands ist ganz überraschend, und die Über-

einstimmung wird noch grösser, wenn wir die seltenen geometrischen Werkzeuge wie Abb. 59 und Abb. 86, mit in den Vergleich hineinbeziehen. Auch die Hochschaber sind beiden Kulturen gemein. Man muss sich abfragen, ob diese auffälligen typologischen Gleichartigkeiten wirklich nur ein Zufall sind, oder ob zwischen diesen Kulturen eine innere Verbindung bestehet. Es wäre sehr wohl denkbar, dass das afrikanische Capsien am Beginn der Jetztzeit nicht nur einen Ausläufer nach Nordeuropa (Tardénoisien) entsandt, sondern dass eine andere Abzweigung nach Asien in relativ junger Zeit Indonesien erreicht hätte, der dann hier vom Neolithicum beeinflusst worden wäre.

In unserem Gebiet scheint die Obsidiankultur, nach einer von Dr. van Stein Callenfels ausgesprochenen Ansicht wahrscheinlich von den *Phillipinen* aus eingedrungen zu sein. Dort kommt eine Obsidianmicrolithenkultur auf der Insel Luzon an dem See Laguna de Bai in der Nähe Manilas vor. Ich hatte Gelegenheit, einige Fundstellen unter der freundlichen Führung von Prof. Otley Beyer besichtigen zu können. Die Übereinstimmung ist in der Tat eine sehr grosse; wie bei Bandoeng liegen die Fundstellen um einen allerdings heute noch existierenden See herum. Auch diese Fundplätzes haben Steinbeile geliefert. Übrigens ist auf den Phillipinen — wo Obsidian verbreiterter ist als auf Java — nach Mitteilung von Prof. Beyer Obsidian in verschiedenen Stufen des Neolithicums als Werkzeugmaterial benutzt worden.

Noch einige Worte über den mutmasslichen *Sinn der Microlithe.* Warum ganze Kulturen fast ausschliesslich extrem kleine Werkzeuge hervorgebracht haben, ist noch immer ein Rätsel. Dasz kleine Menschen etwa kleine Werkzeuge gebrauchen müssten, ist unsinnig. Betrachten wir einmal die kleinen Pfeilspitzen, die für unser Gebiet (und nicht weniger für das europäische Tardénoisien) typisch sind. Bei einem gewöhnlichen Pfeil kann es nicht ausmachen, ob die Spitze etwas grösser oder kleiner ist. Es gibt nur ein Instrument, das so *extrem kleine* Pfeilspitzen verlangt: *das Blasrohr.* Noch heute in Indonesien weit verbreitet, dürfen wir es als alten

Kulturbesitz ansprechen, und so glaube ich, die kleinen Obsidianspitzen als *Blasrohrpfeilspitzen* erklären zu dürfen. Vielleicht, dass einige der merkwürdigen Kleingeräte überhaupt der Blasrohrherstellung dienten. Aber wie verhält es sich nun mit den in Europa gefundenen Kleinspitzen des Jungpalaeolithicums und Mesolithicums? Könnten das nicht einfach kleine Spitzen für Fisch- und Vogelpfeile gewesen sein? Dies scheint mir schon darum unwahrscheinlich, weil neben den kleinen Pfeilspitzen keine grössere vorkommen, wie im typischen Neolithicum. Nun, wer die prachtvollen, aus Eisenholz künstlich ausgebohrten aus Centralborneo kennt, der weiss, dass dieses Instrument von leichten Bambusrohren etc. ganz unabhängig ist. Im Augenblick mag diese Möglichkeit einer Erklärung für die europäischen Kleinspitzen vielleicht zu gesucht erscheinen, -Popping hat bei der Besprechung der Mikrospitzen aus Holland an eine derartige Erklärungsmöglichkeit gedacht, ohne leider näher darauf einzugehen, aber vergessen wir nicht, dass in Altereuropa selbst Bumerangartige Wurfhölzer (Franz) sowie Kultgeräte wie Schwirrholz und Seelensteine (Tjurungas; bemate Kiesel von mas d' Azil) nicht unbekannt gewesen sind, deren gegenwärtige Verbreitung heute hauptsächlich auf Australien beschränkt ist, und die sicher ebenfalls ein uraltes Kulturgut darstellen.

Versuchen wir zum Schlusse, einen *Überblick über das Neolithicum Javas und Sumatras* zu gewinnen, so erhalten wir ein Nebeneinander sehr verschiedener Kulturen wohl im Zusammenhang mit auch rassemäfssig sehr verschiedenen Völkern. In *Nordsumatra* haben wir eine *Muschelhaufenkultur*, ohne Beile und mit eigenartigen, nur einseitig gearbeiteten Fäusteln (Sumatratyp von van Stein Callenfels). Ferner ist aus Nordsumatra, nach freundlicher Mitteilung von Dr. van Stein Callenfels noch ein lokales Vorkommen von Walzenbeilen zu vermelden. Eine *Obsidianmicrolithenkultur* haben wir in *Mittelsumatra* und (bis?) *Westjava*. In den Grotten von Djambi folgen über den Schichten mit Obsidiangeräten direkt solche mit Metallgeräten, und auch von der Muschelhaufenkultur hält es

van Stein Callenfels für wahrscheinlich, dass sie bis an die Metallzeit herangereicht hätte. Die Obsidiankultur von Bandoeng lässt sich nach den mitgefundenen Steinbeilen mit dem mittleren und jüngeren Neolithicum gleichsetzen. Die Obsidiankultur hat mit der Muschelhaufenkultur übrigens nicht nur das Vorkommen des gleichen Types von Stampfern, sondern auch die gleiche Technik zur Herstellung der Steingeräte gemeinsam, indem bei beiden Kulturen stets nur *eine* Seite des Gerätes bearbeitet und die andere roh gelassen wird. In *Mittel-* und *Ostjava* haben wir ferner eine durch *Knochenspatel* und andere Werkzeuge aus Bein typisierte Kultur, die anscheinend an eine papuamelanesoide Bevölkerungsgruppe gebunden ist. Innerhalb dieser Kultur fanden sich in Sampoeng zweiseitig bearbeitete Pfeilspitzen, die nach van Stein Callenfels zu einer älteren Stufe des Neolithicums gehören. Die Stellung einer Microlithenkultur in Ostjava (ohne Obsidian) ist noch nicht deutlich.

Diese verschiedenen Kulturen wären dann, wohl in Zusammenhang mit Wanderungen indonesischer Völker, so beeinflusst worden, dass nur Java und Südsumatra unter den Einfluss der *Vierkantbeilkultur* gerieten, dagegen Mittel- und Nordsumatra von dieser nicht erreicht worden wären und sich die dortigen lokalen Kulturen unberührt bis zum Ende des Neolithicums erhalten hätten.

LITERATUR.

J. C. van Eerde. Inleiding tot de Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Haarlem 1920.

J Erb. Ein Fund von Steinwaffen in Süd-Sumatra. Int. Arch. f. Ethnogr. 16, pg. 173-175. 1904.

I. H. N. Evans. Papers on the Ethnology and Archaeology of the Malay Peninsula. Cambridge 1927.

L. Franz. Alt europäische Wurfhölzer. Festschrift P. W. Schmidt, pg. 800-808. Wien 1928.

R. Heine-Geldern. Ein Beitrag zur Chronologie des Neolithicums in Südostasien. Festschrift P. W. Schmidt, pg. 809-843. Wien 1928.

„ Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesier. Anthropos 27, pg. 543-619. Wien 1931.

A. N. J. Th. à Th. van der Hoop. Megalithic Remains in South-Sumatra. Zutphen 1932.

J. P. Kleiweg de Zwaan. De rassen van den Indischen Archipel. Amsterdam 1925.

„ Koninkl. Ver. Koloniaal Inst. Gids in het Volkenk. Mus. VI. Praehistorie en Anthropologie. Amsterdam.

„ Wat weten wij van den voorhistorischen mensch in den Indischen Archipel en op het naburig Aziatisch Continent? Tijdschr. Kon. Aardrk. Gen. 45, pg. 551-576. Leiden 1928.

N. J. Krom. Inventaris der Hindoe-oudheden. Rapp. Oudhk. Dienst Nederl. Indië 1914. Batavia 1915.

J. J. Limburg-Brouwer. Steenen bijtels in het Museum van het Bataviaasch Genootschap. Tijdschr. Ind. Taal-, Land- en Volkenkunde. XVIII pg. 67-88. Batavia 1872.

O. Menghin. Zur Steinzeit Ostasiens. Festschrift P. W. Schmidt, pg. 908-942. Wien 1928.

„ Weltgeschichte der Steinzeit. Wien 1931.

C. M. Pleyte. De praehistorische steenen wapenen en werktuigen uit den Oost-Indischen Archipel. Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl. Indië 5 pg. 586-604. 1887.

H. J. Popping. De jong palaeolitische Kuinderkulturen. Mensch en Maatschappij. 10 pg 378 Groningen 1934.

P. Sarasin. Neue Lithochrone Funde im Innern von Sumatra. Verh. Natf. Ges. Basel 25, pg. 97-111. Basel 1914.

H. M. E. Schuermann. Kjökkenmöddinger en palaeolithicum in Noord-Sumatra. De Mijningenieur 9, pg. 235-243. Bandoeng 1928.

" Kjökkenmöddinger und Palaeolithicum in Nord-Sumatra' Tijdschr. Kon. Ned. Aardrk. Gen. 48, pg. 905-923. Leiden 1931.

P. V. van Stein Callenfels. Het eerste palaeolithische werktuig uit den Archipel, Oudhk. Dienst in Nederl. Indië, Oudheidk. Versl. 1924. pg. 137-133.

" Bijdrage tot de Chronologie van het Neolithicum in Zuid-Oost-Azië. Oudheidk. Versl. 1926, pg. 174-180.

" Problems of the stone-age in the far East. Proc. IV Pacific Sc. Congr. pg. 375-378. Batavia 1930.

" Note préliminaire sur les fouilles dans l'abri sous rouche du Guwa à Sampong. Homm. I Congr. d. Préhistoriens d' Extrême-Orient à Hanoi. pg. 16-32. Batavia 1932.

" Korte Gids voor de praehistorische verzameling van het Kon. Bat. Gen. v. Kunsten en Wetenschappen. Batavia 1935.

P. V. van Stein Callenfels & I. H. N. Evans. Report and cave excavations in Perak. Oudheidk. Versl. (Batavia) 1926, pg. 181-193.

J. van Tuyn. De Batoe-Manik van Oost-Palembang en de Noordelijke Lampoengsche Districten. De Mijningenieur 13 pg. 20. Bandoeng 1932.

J. Zwierzycki. Een vondst uit de palaeolithische cultuurperiode in een grot in Boven-Djambi. De Mijningenieur 7, pg. 63-67. Bandoeng 1926.

Epigraphica

door

DR. W. F. STUTTERHEIM

I. EEN OORKONDE VAN KONING PU WAGĪÇWARA UIT 927 A. D.

Van een mijner oud-leerlingen ontving ik een rubbing van een inscriptie op een koperen plaat, welke voor eenigen tijd door een landbouwer bij het patjoelen in de nabijheid van Gorang gareng (Madioen) [1]) gevonden werd, daarna, tengevolge van het optreden van ziekte en ongeluk in de familie van den vinder, van de hand werd gedaan en aan een ḍoekoen gegeven, die door het vervaardigen van geneeskrachtig water middels deze oorkonde-plaat en het verkoopen daarvan zijn inkomsten niet onbelangrijk vermeerderd zag [2]).

De plaat is aan een der korte zijden afgebroken en wel in schuins verloopende richting. Hoeveel gemist wordt is niet met zekerheid na te gaan, doch wel te benaderen. De eerste regel breekt namelijk af ongeveer drie (onleesbare) letterteekens na het woord *çuklapakṣa.* De tweede regel vangt aan met het woord *wāra.* Aangezien nu alle oorkonden, met slechts twee uitzonderingen (waarvan één, K. O. XVIII, een kennelijk in de war geraakte late copie is en de ander, O. J. O. LXVI, een volkomen ongebruikelijken stijl

---

[1]) District Gorang gareng. Zie detailblad topographische kaart XLIIB (alg. no. XLII-50B).

[2]) Dit is zeer vaak de reden, waarom een vinder van oudheden zijn vondst bekend maakt; het onheil, dat hij aan de vondst toeschrijft, is dan in zijn oogen grooter geworden dan de last, die hem naar zijn meening kan overkomen na mededeeling aan het Bestuur.

ook in de rest der aanhef volgt), onmiddellijk achter de *pakṣa*-aanduiding de *wāra*-aanduiding laten volgen, is er geen reden, waarom dat ook hier niet het geval geweest zou zijn, aangezien de rest der oorkonde volkomen normaal verloopt. Aldus missen wij een stuk, dat op zijn langst vier woorden, op zijn kortst drie letterteekens en een woord bevat zal hebben; het meest waarschijnlijk is het laatste, gezien de opvallende kortheid der gebezigde uitdrukkingen in deze oorkonde. Schatten wij het stuk op 5-10 cm, dan zullen wij niet ver buiten de waarheid blijven.

De plaat meet thans ± 13 × 26 cm; de breuk is zoodanig, dat van de bovenste regels der voorzijde het meest, van de onderste het minst gespaard is gebleven. Het verschil daartusschen meet ± 2 cm. De plaat heeft een volledige oorkonde bevat in duidelijk middenjavaansch schrift van den overgangstijd. Elke zijde bevat 11 regels van dit schrift, dat over het algemeen goed te lezen is.

Thans de inhoud.

In het jaar 927 (çaka-jaar 849) [1]) deed koning Pu Wagiçwara een gunstbewijs op den rijksbestuurder neerdalen, dat door verschillende samgats in onvangst genomen werd en bestond uit het bevestigen van een vrijstift, hetwelk genoemd wordt „çīma i palĕbuhan". (A 1-4)

Volgt onmiddellijk de bepaling, dat de van elders bekende *mangilala dṛbya haji* [2]) niets met dat grondstuk te maken hadden, d.w.z. geen rechten konden laten gelden op het aan den koning toekomende deel der opbrengsten (die dus voortaan aan het vrijstift bleven), waarbij nog een speciale categorie gevormd wordt door de overigens slechts van latere oorkonden bekende vreemdelingen uit Voor- en Achter-Indië [3]) (A 4-8).

---

[1]) Dat het jaartal 849 en niet 829 is (zie GORIS in O. V. 1928 : 64) wordt gewaarborgd door de 2 van Bl., welke in het verband geeischt wordt en dus vaststaat.

[2]) Zie voor deze lieden KERN V. G. VII : 24 vlg., 46 vlgg. en, in aansluiting hierop, T. B. G. LXV (1925) : 245 vlgg., LXVII (1927) : 175 noot 7, 199 noot 66, LXXIII (1933) : 159 vlgg. [3]) Zie KROM Geschiedenis[2] : 264.

Volgt een zeer korte aanduiding van delictskwalificaties en de bepaling, dat het vrijstift daarin zeggenskracht had (wat dus beteekent, dat de opgelegde boeten in de kas van het stift terechtkwamen in de plaats van de kraton-kas). (A 9-10). Vervolgens komen enkele bepalingen inzake belastingen op den handel en derzelver vrijdom tot op een zekere hoogte (de lasten op handels-waren bòven bepaalde hoeveelheden moesten aan de *mangilala dṛbya haji* worden afgedragen), waarbij vooral de scheepvaart ter sprake komt. (A 11-B 6). Dit laatste kan ons niet verbazen, als wij bedenken dat de vindplaats der oorkonde zeer dicht bij den Bĕngawan Madioen is gelegen en deze rivier vroeger een zeer behoorlijk vaarwater voor de binnenscheepvaart moet hebben uitgemaakt, toen de ontbossching van Java nog niet zoo ver was voortgeschreden [1]). De stichting diende op de gebruikelijke wijze zorg te dragen voor haar vrijbrief, die haar inkomsten uit den handel tot op de genoemde hoogte waarborgde. (B 7).

De oorkonde eindigt dan met de bekende vermaning aan andere vorsten om hun best te doen tot het doen slagen van het beoogde doel. (B 11).

Alle strafbedreigingen ontbreken.

Is deze korte inhoud op zichzelf eenvoudig en duidelijk genoeg, anders wordt het als wij ons opmaken om iets naders omtrent den vorst en zijn schenking te weten te komen.

In de eerste plaats de vorst zelf, die zich noemt *çrī mahārāja pu wagiçwara*. Een vorst van bijna denzelfden naam kennen wij van een andere oorkonde en wel K.O. XVIII, waar echter de aanduiding *pu* ontbreekt [2]). De vorst wordt daar genoemd *çrī mahārāja wagiswara sang lumah ri kayu ramya*. Met andere woorden, dit is een reeds overleden en in Kayu ramya bijgezette vorst. Welk jaartal draagt deze oorkonde? Cohen Stuart gist 746 Çaka (824 A.D.), welke

[1]) Vergelijk de oorkonde uit Wanagiri in T.B.G. LXXIV (1934): 295 noot.

[2]) K. O. = Kawi Oorkonden in facsimile enz., Cohen Stuart.

O. J. O. = Oud-Javaansche oorkonden enz. Transscripties van Brandes, uitgegeven door Krom in Verhandelingen Bat. Genootschap LX.

gissing terecht door Krom wordt bestreden [1]). Waar nu Cohen Stuart zegt dat hij het eeuwcijfer 7 *mèènt* te herkennen, waar onze nieuwgevonden oorkonde echter duidelijk een 8 geeft bij gelijken koningsnaam, daar kan geen twijfel meer bestaan en moet ook het eeuwcijfer der K.O. XVIII-oorkonde als een 8 gelezen worden. Dat wil zeggen, gereconstrueerd, want reeds bij het maken van het facsimile ontbrak elk spoor daarvan.

De beide overige teekens laten zich gemakkelijk herkennen als 4 en 6, zoodat wij de oorkonde K.O. XVIII voorloopig op 846 = 924 A.D. kunnen stellen. Daarmede wordt de zaak echter nog niet duidelijk. Lijkt het op zichzelf namelijk reeds wonderlijk genoeg, dat een koning, die goed en wel is bijgezet (als wij *lumah* tenminste zoo mogen vertalen), een oorkonde uitvaardigt, en is het al wonderlijker als hij daarmede nog eenige jaren blijft voortgaan, geheel vreemd wordt een en ander, indien wij zien, dat hij dit doet in de jaren, waarvan wij weten dat een geheel anders genoemde vorst aan de regeering is, nl. Wawa.

Nu moet ik er echter al dadelijk de aandacht op vestigen, dat oorkonde K. O. XVIII zonder eenigen twijfel een copie is, en wel een in *veel later* tijd gemaakt afschrift. Daarvoor staan de letterteekens borg, en wel speciaal die, welke worden gebruikt voor de *na* en de *ra*. Zooals voorts Krom in navolging van Brandes (in T.B.G. XXXII: 111 noot) constateert, is er nog meer vreemds aan deze oorkonde op te merken, hoewel ik niet met zijn als vanzelfsprekend gegeven opmerking eens kan zijn, dat een reeds bijgezette koning geen schenkingen meer zou kunnen doen; hiertegen is, zoolang er maar geen opvolger is, niet het minste bezwaar. Doch terecht gemaakt lijkt mij de opmerking, dat de dateering verward is. Inderdaad komen verschillende astronomische fixaties voor op plaatsen, waar men ze allerminst mag verwachten. Reeds een vluchtige beschouwing van den inhoud der oorkonde kan ons er voorts van overtuigen, dat niet een ter zake deskundige de copie heeft vervaardigd, vooral

---

[1]) Geschiedenis²: 181.

als wij een en ander vergelijken met de soortgelijke oorkonde, welke wij thans te onzer beschikking hebben gekregen. Het lijkt zelfs wel of men soms een nieuwjavaansche transscriptie heeft willen geven van een oudjavaansche oorkonde, zoozeer negeert de spelling alle nuances in sibilanten, lingualen enz.

Indien deze oorkonde dus een zeer laat afschrift bevat, dienen wij de erin vervatte gegevens met critiek te gebruiken en deze critiek wordt ons verschaft door enkele andere oorkonden uit dien tijd.

In de eerste plaats de zoogenaamde Minto-steen van Wawa, welks oorkonde uit 924 zou dateeren en wel van Çrawaṇa van dat jaar. Dit verzet zich schijnbaar al onmiddellijk tegen de gegevens uit K. O. XVIII, aangezien daar te lezen staat dat die oorkonde eveneens in Çrawaṇa 924 zou zijn uitgevaardigd. In werkelijkheid staat de eene oorkonde de andere dan ook in den weg, aangezien K. O. XVIII van den eersten van de lichte maandhelft van Çrawaṇa, de oorkonde van den Minto-steen van den veertienden van de lichte maandhelft van die maand dateert. Wagīçwara zou dus de oorkonde van K. O. XVIII hebben uitgevaardigd dertien dagen vóór Wawa's Minto-oorkonde.

Maar we beschikken over nog een andere, eveneens aan Wawa toegeschreven oorkonde, die later valt dan Minto-oorkonde èn K. O. XVIII, namelijk O. J. O. XXXII uit Phalguṇa 927. Wordt deze oorkonde terecht aan Wawa toegeschreven (eigenlijk heeft de koning er slechts zijdelings mede te maken, daar hij een schenking van een geheel andere persoon bevestigt), dan verzet ook zij zich tegen het jaartal 924 voor Wagīçwara. Immers, dan zou deze in 924 hebben geregeerd, daarna nog in hetzelfde jaar Wawa, daarna nog steeds Wawa in 927 en dan ten slotte wederom Wagīçwara in datzelfde jaar, eenige maanden later. Deze moeilijkheid kan slechts worden uit den weg geruimd door aan te nemen, dat hetzij twee koningen tegelijkertijd regeerden, hetzij het door niemand met zekerheid gelezen jaartal van K. O. XVIII anders moet luiden, dan wel door den afschrijver verkeerd is overgeleverd.

Verdere koningsoorkonden van Wawa, die hier ter sprake behoeven te komen, zijn er niet.

Vestigen wij echter nog volledigheidshalve de aandacht op het feit, dat het jaartal van den Minto-steen noch door Brandes, noch door Cohen Stuart met zekerheid gelezen kon worden, zoodat ook voor deze oorkonde een ander jaar niet geheel uitgesloten is; de inhoud verzet zich niet tegen een verschil van eenige jaren.

Alles bijeengenomen krijgen wij dan het volgende: dat de mogelijkheid bestaat, dat reeds tijdens Wawa's laatste regeeringsjaren en in ieder geval vóór het optreden van Siṇḍok een koning Pu Wagīçwara oorkonden heeft uitgevaardigd. Aangenomen nu dat hetzij het jaartal van het afschrift der eerste oorkonde van dien vorst-kluizenaar onzuiver is overgeleverd, hetzij foutief gelezen is, zoodat Wawa en Wagīçwara niet tegelijkertijd oorkonden hebben uitgevaardigd, dan ligt het voor de hand aan te nemen, dat de eerste op het einde van zijn leven in den geestelijken stand zou zijn getreden onder den wijdingsnaam Pu Wagīçwara *en dus Wawa en Wagīçwara een en dezelfde persoon zijn.*

Laten de jaartallen zich op deze wijze wel met elkaar in overeenstemming brengen, op dezelfde wijze laat zich verklaren hoe Wagīçwara, die volgens K.O. XVIII tusschen 1 en 14 Çrawaṇa van 924 moet gestorven zijn (en nog wel bijgezet ook!), in de drie jaren later uitgevaardigde oorkonde niet genoemd wordt met het praedicaat *sang lumah*, doch misschien met de woorden *sang lara* wordt aangeduid. Indien dit gelezen moet worden en indien deze uitdrukking inderdaad „de Zieke" beteekenen kan (wat ik betwijfel), dan moeten wij dus aannemen dat de koning eerst gestorven en daarna pas ziek geworden is. Zie ik geen overwegende bezwaren tegen het laten uitvaardigen van oorkonden door een gestorven vorst (men denke aan den vorstencultus, de in tjaṇḍi's bedreven vorstenvereering na den dood, waarbij zeer wel langs shamanistischen weg alsnog bevelen kunnen worden overgebracht), wel gevoel ik die tegen een zoozeer ongebruikelijken gang van zaken, dat de dood niet op de ziekte, doch de ziekte op de dood

volgt. Ook hier lijkt mij geen andere oplossing mogelijk dan aan te nemen, dat hetzij de afschrijver van K. O. XVIII zich inderdaad vergist heeft, hetzij *sang lumah* een uitdrukking kan zijn, welke het in den geestelijken stand treden of getreden zijn kan aangeven (waarvan mij geen voorbeeld bekend is), hetzij K. O. XVIII ten rechte jonger is dan de nieuw gevonden oorkonde. Ware het nu dat de nieuw gevonden oorkonde ook maar de geringste aanduiding van onechtheid vertoonde, dan zouden wij den ganschen Wagīçwara als een aan afschrijvers-onnauwkeurigheid te danken contaminatie of vergissing kunnen beschouwen. Doch bedoelde oorkonde is zonder eenigen twijfel echt en zelfs geen veel latere copie; wel is zij slordig opgemaakt, zooals wij straks kunnen zien.

Zoodat ik voorloopig als werkhypothese zou willen voorstellen de veronderstelling, dat Wawa na het uitvaardigen van zijn Minto-steen of (indien K. O. XVIII véél jonger is) na Phalguṇa van 927 (de maand van Wawa's laatste oorkonde met vollen koningstitel, O. J. O. XXXII) en vóór Waiçākha van dat jaar in den geestelijken stand is getreden en als kluizenaar-vorst nog twee oorkonden heeft uitgevaardigd, te weten K. O. XVIII en die, welke het onderwerp van deze publicatie uitmaakt. De juiste volgorde van deze twee is dan niet met zekerheid nader aan te geven; kan het jaartal van K. O. XVIII foutief overgeleverd en ten rechte jonger zijn dan dat van de laatste, dan moet het tusschen Waiçākha 927 en Çrawaṇa 929 liggen. Dat wil dus zeggen, dat de oorkonde K. O. XVIII zoowel in Çrawaṇa 928 als in Çrawaṇa 929 kan zijn uitgevaardigd, immers, zij is gedateerd op den eersten van de lichte maandhelft van die maand en Siṇḍoks eerste oorkonde (929) op den twaalfden van de donkere maandhelft daarvan. Aangezien de lichte maandhelft aan de donkere voorafging, zouden er niet minder dan 25 dagen liggen tusschen Wagīçwara's laatste en Siṇḍoks eerste oorkonde. Hoezeer echter de mogelijkheid van dit laatste bestaat, de waarschijnlijkheid is niet zeer groot; het lijkt mij namelijk onaannemelijk dat een afschrijver, hoe slordig overigens te werk gaande, het çaka-jaartal 850 zou veranderen in 846.

Een verschrijving van 5 op 4 is denkbaar door het weglaten van de krul boven het teeken (trouwens, op het facsimile is die plaats weggebroken, zoodat er zeer goed een 5 kan hebben gestaan). Een wijziging van 0 op 6 lijkt mij echter onwaarschijnlijk — tenzij het origineel ten zeerste gehavend was. Zekerheid is hierin wel niet te verkrijgen.

Thans de schenking.

Zooals reeds gezegd werd, bestaat het gunstbewijs van den koning aan zijn patih uit het bevestigen van verschillende rechten voor een (reeds bestaande?) *sīma i palĕbuhan*. Vatten wij *palĕbuhan* als een plaatsnaam op, waar natuurlijk op zichzelf niets tegen is, dan blijft het verwonderlijk, dat elders in de oorkonde gesproken wordt van *sang hyang lĕbuh* (A7, A10) of *sang alĕbuh* (B10) als van dengene, aan wien de rechten op de vóór de schenking aan den vorst of zijn *mangilala dṛbya haji* toekomende boeten, rechten enz. voortaan toevallen. Daarenboven wordt weer elders gesproken van den *sang hyang i palĕbuhan*, wat echter ook met een plaatsnaam samen kan gaan. Hoewel nu uit het totaal ontbreken van een anderen plaatsnaam in de oorkonde volgt, dat in *palĕbuhan* onder anderen zulk een naam schuilt, eischen de genoemde plaatsen iets meer. Wij moeten dus zoeken naar een plaatsnaam, afgeleid van een grondwoord, waarin tevens nog de werkelijke kracht van dat grondwoord gevoeld wordt.

Dat grondwoord is *lĕbuh* of *labuh*, dat in het algemeen het begrip van „gestort worden" of „zich storten" uitdrukt, als men wil „laten vallen", doch bij voorkeur in water of vuur, zoodat hetgeen gestort wordt verloren gaat of onzichtbaar wordt. Een plaatsnaam, waarin nu tevens de kracht van dat grondwoord gevoeld wordt, is zeker het bekende *palaboehan*, plaats waar men het anker laat vallen, ankerplaats. Dat dit begrip echter niet met onze oorkonde overeenstemt kan echter reeds blijken uit het gebruik van *sang hyang*, de Heilige, in de boven genoemde uitdrukkingen. Er is echter een plaats in onze oorkonde, die den weg kan wijzen waarlangs wij tot een oplossing van dit probleem kunnen geraken.

In B6 wordt namelijk gesproken van *patiḥ wasaḥ kuci malĕbuḥ ing srādhan*, waarvan de eerste woorden teruggevonden worden in de jayapattra van 922 en wel onder toevoeging van namen, zoodat wij daarin ambtenaren hebben te zien [1]), terwijl het tweede deel der uitdrukking slaat op het *çrāddha*, het uiteindelijke doodenfeest, waarvan de Nāgarakṛtāgama ons een gedeeltelijke beschrijving heeft gegeven en dat gemeenlijk bij vorsten gevolgd werd door het oprichten van een portretbeeld en bijbehoorende tjaṇḍi. De allerlaatste ceremonie van het doodenritueel, die ten doel had de ziel van de laatste banden met de stof te verlossen.

Waar nu in verband met dit *çrāddha* onze term *lĕbuh* wordt gebezigd (*malĕbuh*), terwijl uit het verdere verband blijkt, dat het hier de kern van de bij deze oorkonde geregelde zaak geldt, namelijk vrijdom van belastingen, daar vinden wij in dit woord een grooten steun en duidelijke aanwijzing in welke richting wij verder dienen te zoeken. Deze plechtigheid namelijk, welke op Bali bekend staat onder den naam van *njĕkah* of *mĕmoekoer*, heeft als laatste en uiterste onderdeel het *nganjoet*, het storten van de *sĕkah* in zee; vandaar dat men ook wel spreekt van een *pĕnganjoetan*, wat ook op de daarbij gebruikte toren kan slaan [2]). Zien wij nu, dat deze plechtigheid bij van der Tuuk wordt verduidelijkt door *malabuh er* en door *us kalĕbuang*, en zien wij voorts dat *lĕbuh* ook nog op andere wijze door denzelfden schrijver met het doodenritueel in verband gebracht wordt, dan geloof ik, dat aan de juiste richting van ons spoor niet getwijfeld kan worden [3]).

---

[1]) Zie beneden pag. 452 regel 21. *Kuci* kan Cochin China aanduiden, doet dit althans in de Kidung Suṇḍa. Wat *Wasah* hier kan zijn, kan ik niet gissen. In genoemde jayapattra heet het *waçah*, doch onze oorkonde heeft ook in de plaats van çrāddha een indonesische uitspraak gebruikt. Ik vestig er de aandacht op, dat de jayapattra, waarin deze van elders onbekende patihs worden genoemd, uit denzelfden tijd dateert als onze oorkonde.

[2]) Zie ook CRUCQ, Balisch doodenritueel: 67, 87, 93.

[3]) Het kan zijn nut hebben er hier op te wijzen, dat de gedetailleerde differentiaries tusschen de verschillende lijkbezorgings-plechtigheden aan van der Tuuk blijkbaar ontgingen. Zie hiervoor CRUCQ, Balisch doodenritueel: 92 noot.

Sterker wordt een en ander nog als wij het woord *tiwa* in de vergelijking betrekken, dat eenerzijds als synoniem voor *anjoet* kan optreden, anderzijds verwant is aan het *tiwah* der Dajaks, het laatste verlossingsfeest der ziel, terwijl het evenals *lĕbuh* op de beteekenis van „vallen", „storten" teruggaat.

Wij zouden dan *lĕbuh* in den meest letterlijken zin moeten opvatten en *palĕbuhan* vertalen met de „plaats, waar gestort wordt" nl. de asch der verbrande heilige *puspaçarira*, de balische *sĕkah*, de uit bloemen en andere planten-onderdeelen vervaardigde pop, magisch voor den overledene staande en diens asch bevattende, bestemd om wederom verbrand te worden en daarna in zee, of, waar deze te veraf gelegen is, in een groote rivier geworpen te worden. Die groote rivier is dan de langs Gorang gareng stroomende Bĕngawan Madioen [1]). Maar hoe dan de andere uitdrukkingen te vertalen? Wie is de „Heilige van de stort-plaats" (*sang hyang i palĕbuhan*) en de „Heilige storting" (*sang hyang lĕbuh*) of „de gestorte" (*sang alĕbuh*)?

---

[1]) Men veroorlove mij hier eenige opmerkingen in het algemeen. Begrijp ik de bedoeling van dergelijke schenkingen als de onze en die van vele, ja, de meeste oorkonden goed, dan gaat het in principe om het sacrosanctus-verklaren, het taboeïseeren en buiten de gewone maatschappelijke ordening stellen van magisch-gevaarlijke objecten als in ons geval een veld voor het doodenceremonieel, elders een tjaṇḍi, kluizenarij, enz. De toestand is dan niet alleen, zooals ik in 1925 trachtte aan te toonen, anders dan KERN veronderstelde, doch zelfs een geheel tegenovergestelde, namelijk niet de *mangilala dṛbya haji* zijn onrein en mogen het reine heiligdom niet betreden, doch het heiligdom is onrein en mag niet door de oorspronkelijk (indien ik in T.B.G. LXXIII: 159 vlgg. gelijk heb) met de heilige rijkssieraden in verband staande *mangilala dṛbya haji* betreden worden. In dat geval levert onze oorkonde een parallel van het vrijlaten en verbannen (dus taboeïseeren, sacrosanctus-verklaren) van den *taḍah wuk*, den slaaf, die het onreine lijkvocht van den vorst heeft opgedronken en nu buiten de maatschappij gesteld wordt. Zie hiervoor CRUCQ o.c. 59, 74, 78, 119 en 120 (ik kan hier niet met genoemden schrijver een wedergeboorte-ceremonieel in zien).

Naar het mij voorkomt, is in deze zienswijze een mogelijkheid gelegen om te geraken tot een juiste waardeering der in de oorkonden te vinden bepalingen van juridischen en anderen aard.

Het ligt voor de hand daarbij af te gaan op het feit, dat al deze uitdrukkingen staan voor den- of datgene, die of dat door de schenking van den vorst aan zijn patih *pramāṇa* geworden is, het genot van de tevoren aan den vorst toekomende rechten heeft verkregen. Dat de door die uitdrukkingen aangegeven zaak of persoon dus ten nauwste met den begunstigde, in casu de patih, moeten samenhangen, spreekt vanzelf, anders zou er van geen gunstbewijs sprake kunnen zijn. Men zou dan ook willen aannemen, dat een en ander een op de toekomst betrekking hebbende schenking beoogt, waarbij de persoon van den patih na zijn dood als *sang alĕbuh* deze rechten zou uitoefenen, wat dus hierop neer zou komen, dat genoemde plaats een soort van familiebezit zou uitmaken, bestemd om aldaar, met die van den patih als eerste, de *sĕkahs* van alle verdere afstammelingen plechtig in de rivier te werpen, de daarbij benoodigde ceremoniën te houden en, wat meer zegt, deze door de middels de schenking verkregen inkomsten te kunnen betalen [1]).

Misschien heeft met deze *palĕbuhan* eenmaal samengehangen de door Knebel beschreven heilige badplaats te Simbatan wetan, welke desa onmiddellijk aan Gorang gareng (de vindplaats van onze oorkonde) grenst [2]). In ieder geval zou, indien mijn voorgeslagen identificatie van Wagîçwara met Wawa juist is en dus de in onze oorkonde bedoelde rijksbestuurder niemand anders dan de latere koning Siṇḍok zou zijn, de gevolgtrekking gemaakt kunnen worden, dat Siṇḍok agrarische bezittingen in het madioensche moet hebben gehad. Uit de plaatsen, waarover zijne koningsoorkonden handelen, blijkt hiervan overigens niets; de ligging van zijn dharma en tjaṇḍi is ons onbekend.

Ten slotte nog een enkel woord over hetgeen onmiddellijk bij den koningsnaam te lezen valt. A2 eindigt met het

---

[1]) Een andere mogelijkheid (die ik echter op grond van B 6 voor zeer gering houd) krijgen wij nog, als wij via de gelijkstelling bij WINTER willen denken aan *pabelan* en een *poepoetan*-veld als het voorwerp van 's vorsten gunstbewijs aannemen, waarvan dan de zielen der zich in de *poepoetan* opgeofferd hebbende personen *pramāṇa* zouden zijn.

[2]) Inventaris II : 124 no. 1455.

op *Pu Wagiçwara* volgende *sang la(ra)*, waarvan *sang* en *a* volkomen duidelijk zijn, het volgende *ra* echter zwak zichtbaar. Men zou, aan K. O. XVIII denkende, verwachten *sang lumaḥ*, doch van een *u*-teeken is niet het geringste spoor te ontdekken. Niettemin lijkt mij de kans, dat wij inderdaad *sang lara* moeten lezen, gering en wel voornamelijk op taalkundige gronden; het waarschijnlijkste lijkt mij dat het woord nog verder voortging.

In B10/11 vinden wij voorts de uitdrukking *çri mahārāja* gevolgd door een lacune, waarop volgt *ri garung*. Waar hier het eigenlijke slot van de oorkonde begint („Zóó luidt het bevel van Zijne Majesteit ..... te Garung") verwachten wij hier een plaatsaanduiding, wat weer niet veel anders zou kunnen zijn dan een aanduiding van de plaats, waar de vorst zich bevindt of waar de oorkonde gegeven is. Alles hangt hier nu af van de lacune; zooals ik aan den aanvang dezer regelen reeds opmerkte, kan de lacune hier niet zeer groot zijn, aangezien op de correspondeerende plaats aan de voorzijde slechts ontbreekt de aanduiding der drie weekdagen (elk slechts met één letter aangegeven), hoogstens nog vermeerderd met die van de *woekoe*. In ieder geval volgt zelfs op de uitvoerigst gedateerde oorkonden gemeenlijk de *wāra*-aanduiding onmiddellijk op de *pakṣa*.

In het ongunstigste geval zouden dus aan de eerste regel hoogstens een vijftiental letterteekens kunnen ontbreken, wat voor de tweede regel op ongeveer hetzelfde neerkomt en dus ook voor de op één na laatste regel van de keerzijde. Er zou dan ruimte voldoende zijn om, in den weinig uitvoerigen stijl, waarin de geheele oorkonde gehouden is, iets dergelijks op te nemen als wij in enkele andere oorkonden aantreffen, zooals O. J. O. LVIII, waar aan het einde staat: *çrī mahārāja maṇiratnasinghāsana makaḍatwan ri wwatan mās* enz. Mocht dit het geval geweest zijn (voor onze weinig breedsprakige oorkonde zouden wij dus iets als *çrī mahārāja makaḍatwan ri garung* kunnen verwachten) dan zou het niet uitgesloten zijn, dat dit Garung hetzelfde is, dat wij kennen van verschillende middenjavaansche

oorkonden en dat ongetwijfeld met het aan den toegangsweg tot het Diëngplateau gelegen Garoeng geidentificeerd mag worden, eenmaal de zetel van een Raka en thans nog die van een districtshoofd [1]). Hiermede zouden wij dan tevens vernemen, dat tot op Siṇḍok de kratons der koningen van Java in Midden-Java gelegen zouden geweest zijn; althans die van den laatsten koning zou daar dan gelegen hebben. Hier is het echter zaak groote voorzichtigheid te betrachten. Het lijkt mij namelijk met het oog op het feit, dat de koning zich *pu* noemt, eer te verwachten dat hij zijne oorkonde in een kluizenarij of klooster, dan in een kraton heeft uitgevaardigd. Nu weten wij van de zoogenaamde jayapattra van Dieduksman, dat er zich te Garung een klooster moet hebben bevonden (*wihāre garung*), althans een stichting van geestelijken aard, aangezien het woord *wihāra* op Java zulk een stichting in het algemeen en niet speciaal het woongebouw eens kloosters aangeeft. Waar daarenboven dit Garung, indien het met het tegenwoordige Garoeng mag worden vereenzelvigd, aan den voet van den Diëng met al zijn vorstelijke bijzettingsplaatsen gelegen was, lijkt het mij in het geheel niet uitgesloten, dat Wagīçwara's oorkonde zou zijn uitgevaardigd in dat klooster of eenig andere retraite ter plaatse, aangezien genoemde jayapattra juist uit de dagen van Wawa's bewind dateert (927). Hoewel natuurlijk bevestiging van andere zijde noodzakelijk is, dienen wij deze mogelijkheid in de gedachten te houden [2]).

---

[1]) Zie T. B. G. LXVII (1927): 189 en KROM, Geschiedenis[2]: 155, 156, 197, 198.

[2]) In het voorbijgaan en in aansluiting op mijne opmerkingen in T. B. G. LXXIII (1933): 165 wijs ik op den in genoemde jayapattra weggewerkten hiatus van *wihāra i garung*, wat werd tot *wihāre garung*. De oorkonde komt van Midden-Java. Terugkeerende tot ons onderwerp wil ik volledigheidshalve nog vermelden, dat er een *rake garung* als koning op de lijst van 907 voorkomt. Zouden wij dezen met onze oorkonde in verband willen brengen, dan zou de laatste ongeveer een eeuw ouder moeten zijn, dan het jaartal aangeeft. Voor K.O. XVIII zou dat op grond van taal en stijl een onmogelijkheid zijn, bij de onze verzet zich daarenboven het duidelijk leesbare jaartal daartegen.

Ten slotte dan nog een paar woorden over taal en vorm. De spelling is de voor den tijd van uitvaardiging gebruikelijke. Een enkele antiquiteit daarin, als *ramman* voor *rĕman*, staat op zichzelf. Overigens schrijft men soms de pĕpĕt tot onduidelijkheid toe niet, zooals in *kinnāna*, hoewel weer elders, waar de pĕpĕt zonder gevaar voor onduidelijkheid gemist had kunnen worden, deze wèl wordt geschreven (*lĕwih*). De spelling *çima* voor *sīma* vinden wij zoowel in oudere als jongere oorkonden; hier wordt ze tenminste regelmatig toegepast; doch het *waçah* van O. V. 1925:60 B18 is hier *wasah*. Waarom hier *tiruan*, daar *tirwan* wordt geschreven en in één uitdrukking *miçra* en *misra*, zijn van die schijnbare onregelmatigheden, waarvan de verklaring niet gemakkelijk is te vinden. In het laatste geval kan men b. v. in den term *miçra* iets geheel anders hebben gezien dan in denzelfden term, voorkomende in het woord *paramisra*. Het valt voorts onmiddellijk op, dat onze oorkonde in hooge mate slordig en onnauwkeurig is. Het begint al in de eerste regel, waar men *pratipadā* in stede van *pratipāda* leze, voorts in A2 lees *bharaṇi* i. pl. v. *bhariṇi*, terwijl zoowel bij de *yoga* als de *dewatā* de eigenlijke naam is weggelaten. Typeerend is voorts de uitdrukking *waḥ tan pamayang* instede van *mayang tan pawwaḥ* (A10).

De oorkonde maakt echter op mij den indruk niet een latere copie, doch een gelijktijdig afschrift (excerpt) te zijn van een archiefstuk, bestemd voor den belanghebbende [1]).

Thans volgen transscriptie en, voorzoover mogelijk, vertaling [2]).

A. 1. ‖o‖ swasti çakawarṣātīta 849 beçākhamāsa tithi pratipāda çukla pakṣa ...

2. wāra bhariṇi nakṣatra yoga dewatā . tatkāla çrī mahārāja pu wagīçwara sang la(ra) ...

---

[1]) Zie voor een dergelijk geval de oorkonde van Wanagiri in T. B. G. LXXIV (1934).

[2]) Bij de transscriptie en vertaling zijn onzekere lezingen en vertalingen tusschen ( ), aanvullingen en toevoegingen tusschen [ ] geplaatst. De punten geven *niet* het *aantal* ontbrekende letterteekens weer.

3. (r) tumurun anugraha nira i rakryān mapatiḥ tinaḍaḥ samgat amrāti sam ...
4. ang tiruan wadihati makudur umagĕḥhakan ikang çīma i palĕbuhan tan kna ri ...
5. ra tan katamāna de pakring paḍam tuha. dagang watĕk i jro . mamṛṣi piningle . katanggaran ... [mapada]
6. hi mangidung walyan uṇḍahagi paṇḍay mās paṇḍay wsi saprakāra ni drabya haji ki [lalān] ...
7. sang hyang lĕbuḥ atah pramāṇa iriya . kunang sakweḥ ning dṛbya haji kilalān we ...
8. w-bya singhala paṇḍikira mamwang ramman huñjamān kutak banyāga bantal tan ...
9. molaha i sang hyang i palĕbuhan maparā māwara ikanang kunang sukhaduḥkhanya ...
10. ring çīma waḥ tan pamayang wipatti prakāra sang hyang lĕbuḥ ataḥ pramāṇā rikā kabaiḥ ...
11. . . . . dwal salwir ning sambyawahāra anung salaha kang tuhān ing (sa) [çīma] ... [kbo]

B. 1. 20 sapi 40 wḍus 80 aṇḍaḥ tlung wantayan gulungan 3 mangaraḥ ... [pi]
2. nikul dwalya . basanādi maçayang makacapuri . kapas paḍat lĕnga . bras gula ka ...
3. sumba . ityewamādi saprakāra ni pinikul kānam bantal ataḍaḥ ing satuhān ta ...
4. paṇḍay wsi paṇḍay tamwaga tlung ngububan ing saçīma macadar pat paramwa yan ring tirwan ...
5. . . . ṇya 3 tan patuṇḍana masuhara 8 yan riyangin-angin wadihati makudur parahwa i (prar) ...
6. ṇḍan suharanya 3 patiḥ wasaḥ . kuci malĕbuḥ ing srādhan parahwanya 1 masuhara 3 tan patuṇḍanya....
7. ya tan katamāna de sang mangilala dṛbya haji . miçra paramisra kabaiḥ ndān pānamakmitanna surat praṣa ...
8. yāpwan lĕwiḥ sangkerikā pahi iriya kinnāna sakalĕwiḥnya de sang mangilala soddhā[ra] ...
9. rai kacambul uṇḍahagi . mañawring manglākha . mangapus mangubar manahab manuk . mangdyūn ma... [i]

10. tyewamādi yekā salaha anūng pramāṇā riya sang alĕbuḥ mangkāna ājñā çrī mahārāja...
11. ri garung. kaprayātnākna sang prabhu makaphalā tan punaruktā sang hyang çīma ri dlāha ning dlāha || o || o ||

d. i. [A1] „Heil. Çāka-jaren voorbijgegaan 849; maand: Waiçākha [April-Mei]; eerste dag van de lichte maandhelft; [2] dag: ...; maanhuis: Bharaṇi [1]); conjunctuur: ... [niet aangegeven]; godheid: ... [niet aangegeven];

dat is het tijdstip, waarop het gunstbewijs van Zijne Majesteit den Grootkoning, Heere Wagīçwara [= Brahmā of, voor de Buddhisten, Mañjughoṣa], (de Zieke?) [3], neerdaalde op den Rakryān, die Rijksbestuurder is, in ontvangst genomen door de Samgats van Amrāti, [4] ..., van Tiruan, van Wadihati, van Makudur,

vaststellende, dat het vrijstift van de plaats, waar [de asch in het water] gestort wordt, niet wordt getroffen door ..., [5] dat het niet betreden worde door de Pakrings [2]), de Paḍams [3]), kooplieden, kraton-lieden, lijkwaschers [?], muzikanten [?], rijstkokers, ... [6] gamĕlan-slagers, acteurs [4]), magische geneesmeesters, houtbewerkers [5]), goudsmeden, ijzersmeden, alle soorten van lieden, die de emolumenten van den vorst incasseeren ... [7] de Heilige [asch-]storting[splaats] echter kan daarop rechten laten gelden;

voorts, alle lieden, die de emolumenten van den vorst incasseeren ... [8] ... Singhaleezen, Zuid-Indiërs, Mambangs, Peguanen, Huñjamans [6]), Kutaks [7]), vreemde [?] kooplieden

---

[1]) 7e maanhuis. [2]) Beteekenis onzeker.

[3]) Beteekenis onzeker. Zie voor al deze lieden T. B. G. LXV (1925): 245 vlgg. en de boven gegeven aanvullingen daarop.

[4]) Deze vertaling lijkt mij beter dan de gebruikelijke met „liedjeszangers". Bedoeld zijn klaarblijkelijk (zie v. d. TUUK s.v.) lieden, die kidung-geschiedenissen „dansten", d. w. z. zingend en dansend acteerden; iets dus als de tegenwoordige *langĕndrija*.

[5]) Ook deze vertaling lijkt mij beter dan de gebruikelijke met timmerlieden, daar op Bali een *oendagi* zoowel timmerman als beeldensnijder enz kan zijn.

[6]) Beteekenis onbekend. [7]) Beteekenis onbekend.

met pikoel-vrachten, die mogen niet ... [9] zich te bewegen op de Heilige [asch]stortingsplaats, om (op te trekken [of] tegen te houden [1]); voorts de rechten en plichten ervan ... [10] op het vrijstift, als „de vrucht zonder bloesem" [2]), „doodelijk ongeval", op al deze echter moge de Heilige [asch]storting[splaats] de rechten laten gelden ... [11] koopen, alles wat maar handel is, de „baas", die ten onrechte moge zijn op het vrijstift ... [Bl] [indien er buffels verhandeld worden]: 20, [indien] runderen: 40, schapen: 80, eenden: 3 kooien vol, karrevrachten: 3, gebundelde zaken [?] ... [2] waarvan de koopwaren gepikoeld worden, zooals kleedingstoffen, geelgieterswerk, sirih-stellen, katoen [nl. ruwe—], paḍat [3]), olie, rijst-in-den-bolster, suiker, ... [3] saffloer, enzoovoorts, van alles, wat gepikoeld wordt, komt de zesde pikoelvracht op elke „baas" ... [4] ijzersmeden, kopersmeden: 3 blaasbalgen per vrijstift, wat op de schouders gedragen wordt: 4 [?], indien voor Tiruan ... [5] 3 booten zonder „kop" [4]), met 8 „suhara's" [5]); indien voor Angin-angin, Wadihati, Makudur, dan moge er 1 boot zijn, ... [6] zonder „kop", met 3 „suhara's", voor den Patih van Wasah, van

[1]) Wat van de uitdrukking *maparā māwara* hier de juiste beteekenis moge zijn ontgaat mij. Men zou het in verband kunnen brengen met Skt. *parāwara*, dat dan in het Javaansch in zijn twee componenten gesplitst zou zijn. Kan er voorts iets achter *ikanang* zijn weggevallen? Wil men de uitdrukking echter van Jav. *para* en *awĕr* afleiden, dan krijgt men iets als ik in de vertaling gaf.

[2]) Lees echter „bloesem zonder vrucht", evenals het volgende een delictsqualificatie. VAN DER TUUK zegt ervan in N. B. G. 1876: 15 vlgg. „beeldsprakige rechtstermen, waarvan slechts enkele in de hier gebezigde wetboeken aangetroffen worden. Tevergeefs heb ik getracht de overige te leeren begrijpen". Zie nog T.B.G. LXV (1925): 269 vlgg. Niet alleen delicten werden en worden aldus aangeduid, ook andere rechtshandelingen; vgl. het bij de Boegineezen gebruikelijke *mapoewe awo*, een bamboe in tweeën deelen, gezegd voor een bepaalde verdeeling der kinderen over de ouders.

[3]) Beteekenis onzeker.

[4]) VAN NAERSSEN vertaalt in Aanw. Kol. Inst. 1934: 139 met „zonder andere schepen op sleeptouw te nemen".

[5]) Het is mij niet mogen gelukken een spoor van dit woord te ontdekken; het schijnt geheel verdwenen te zijn, doch komt in de oorkonden geregeld op steeds dezelfde wijze en op dezelfde plaats voor. Heeft het iets te maken met *soengai*, rivier?

Kuci [1]), die bij het çrāddha [= zieleverlossingsfeest] „storten", 1 boot met 3 „suhara's", zonder „kop" ... [7] moge niet betreden worden door de lieden, die 's vorsten emolumenten incasseeren, alle Miçra's en Paramiçra's [2]), maar men moge acht geven op den vrijbrief ... [8] zoo er echter meer is dan dat, dan echter moge dat, wat meer is, getroffen worden door de lieden, die 's vorsten emolumenten incasseeren ... [9] zwartverwen, houtbewerking, purperverwen, roodlakken, spinnen, roodkleuren, vogels vangen, potten bakken, ... [10] enzoovoorts, indien daarbij iets ten onrechte moge geschieden, dan zij de „gestorte" de aanspraak hebbende [3]).

Aldus is het bevel van Zijne Majesteit ... [11] te Garung. Mogen de vorsten er hunne aandacht aan schenken, opdat het ten gevolge hebbe, dat het vrijstift van eeuwigheid tot eeuwigheid niet weer ter sprake kome" [4]).

II. DE OORKONDE VAN RAKE LOKAPĀLA UIT HET ZUIDERGEBERGTE.

Habent sua fata icones; met dit motto zou ik enkele regelen willen aanvangen, die handelen zullen over de eenige ons bekende oorkonde van Çrī Mahārāja Rake Lokapāla. Gevonden in ± 1924 bij de desa Manggoeng (Top. Krt. XXXC), recht ten Zuiden van Klaten bij den noordelijken rand van en in het Zuidergebergte, kwam een tot die oorkonde behoorende plaat in de bekende collectie van Mevrouw Resink-Wilkens terecht, terwijl een andere plaat het volgend jaar werd opgezonden naar het bureau van den Oudheidkundigen Dienst. De inhoud van de eerste plaat werd door mij getransscribeerd, welke transscriptie in het Oudheidkundig verslag van 1925 werd opgenomen [5]), terwijl die van de andere plaat een plaats verkreeg in het Oudheidkundig verslag over 1926 [6]). Niettemin was het

[1]) Ambtenaren van onbekende functie.

[2]) Zie T. B. G. LXV (1925): 246. [3]) Nl. op de boeten?

[4]) Dit laatste (*tan punaruktā* enz.) is dus een andere uitdrukking voor het uit de jayapattra van 927 bekende *tān pangujara ya muwah*.

[5]) O. V. 1925: 171 vlgg. [6]) O. V. 1926: 60. Transscriptie van BOSCH.

toenmaals nog niet bekend, dat de twee platen bij elkaar behoorden; las Bosch toch als koningsnaam Rake Wlu Kapila (het tweede woord onzeker) en als naam van het vrijstift, waarover de oorkonde handelde, Tridaçīma (Wuatan —). Het voorkomen van een dyah Bhūmijaya op beide platen en het feit, dat de plaat-Resink daar eindigde, waar de andere aanving, namelijk midden in het eedsformulier [1]), verschafte mij zooal geen zekerheid, dan toch een sterke aanduiding dat beide platen inderdaad bij elkaar behoorden. Intusschen bleef dan toch minstens één plaat zoek, daar de plaat-Resink middenin de schenkingsbepalingen aanving en de andere plaat alleen het einde der oorkonde bevatte.

Het toeval, dat mij de voor het nieuw te stichten museum te Jogjakarta bestemde oudheden deed bezichtigen, bracht beide platen bij elkaar; de tweede plaat bleek namelijk sinds 1925 in Jogjakarta berust te hebben, hoewel de eigenares der andere plaat van dat feit onkundig was gebleven. Gebruik makende van de vriendelijke vergunning van Mevrouw Resink-Wilkens, zoowel als van den Resident van Jogjakarta om beide fragmenten mede te nemen, kon ik mij tot een nauwkeurige vergelijking zetten, die verrassende resultaten opleverde.

Vooreerst werd alle twijfel inzake het samenhooren opgeheven. Hoewel de schrijfwijze van het woord Lokapāla op het Museum-fragment (zooals ik het later getransscribeerde stuk zou willen noemen) Bosch noodwendig op een dwaalspoor moet gebracht hebben (de citralekha heeft duidelijk geknoeid), is het toch door vergelijking duidelijk, dat het zijn bedoeling was op beide plaatsen, waar die naam voorkomt, hetzelfde te schrijven. Voor alle zekerheid laat ik hier beide schrijfwijzen volgen [2]):

a. [illegible] (fragment-Resink)

b. [illegible] (Museum-fragment)

---

[1]) Hieraan is waarschijnlijk ook te danken, dat Bosch het vermelden van een ei op de verkeerde plaats terechtgekomen meende; het ei wordt hier echter terecht vermeld, doch in een vergelijking (*kadi* —).

[2]) De vreemde, ouderwetsche schrijfwijze heeft ook mij destijds parten

Voorts bleek mij, dat het Wuatan Tridaçīma een verlezing moest zijn voor het in het fragment-Resink voorkomende Wuatan tija, vermeerderd met het woord çīma, vrijstift. Tevens had ik gelegenheid enkele andere correcties in de transscripties van beide fragmenten aan te brengen, die men in een noot vinden zal [1]).

Wat mij echter in bijzondere mate interesseerde was de achterkant van het Museum-fragment, die eenmaal een tekst moest bevat hebben, welke Bosch echter niet meer lezen kon. Mijne pogingen om er toch nog iets uit te halen werden, hoewel met uiterst weinig hoop op succes ondernomen, met boven verwachting uitgaande gevolgen beloond. Hieronder laat ik datgene volgen, wat ik lezen kon en waarvan het niet tusschen haakjes geplaatste deel door mij voor zeker gehouden wordt; aanvullingen zijn tusschen [ ] geplaatst.

|| o || swasti (çaka)wa[rṣātīta] (80)2 poṣyamāsa [tithi] pañcamī çu[kla] pakṣa . h(y)a po bu wāra [u]ttar[ā]ṣā[ḍhā] nakṣatra (dhruwa) yoga tatkāla rakryān mānak ka

2. (wa)wā deni ari nira rakryān la(ṇ)dhayan tinurunna (k)ĕn sira (mara) sira ri tangar maturunnapuy sira ri taas . dyaḥ bhūmi uminggat mangidul mareng tasik

3. kapangguḥ ikang wanua i wuatan tija denira ya ta humurip sira sa(ng) rumakṣa ya ta umwāttakan sira ing haji . menak pwa amrat çrī mahārāja -e

4. .... (ikanang wwang) wuatan tija .... ma(ng) rahatti ya dinamakannya mas su 4 muang wḍihan gañjar

---

gespeeld; zoo las ik *lre* instede van *lor*, welk laatste woord overigens door het verband zeker is en daardoor op zijn beurt de juiste lezing van Lokapāla waarborgt.

[1]) Ik laat hier eenige andere correcties volgen, die ik, door vergelijking der beide fragmenten, zoowel in het eene als het andere kon aanbrengen. Fragment-Resink: A3: taḍaḥ haji punggul; A6: rama ni anggul; A9: ni pagĕḥ; B2: kinon ta sang wahuta hyang kudur; B6: tuwi sakweḥ; B9: patukanning ulā; yan hana ya; B10: suwuk lor.

Museum-fragment: 1: angkĕnan matya; ikanang wang anyā; 2: ahamĕngana; matpung umiliha; 3: wuatan tija çīma; rake lokapāla ryyanaknira.

haji yu 2 muang siliḥ ...... (laway sarma ...... tawa ni) ......

5. ...... anugrahākan nira ryyanaknira dyaḥ bhūmi taḍaḥ haji punggul sira mani ...... (lana) nira pu sarāpan ya humurip sira ...... (ta) ......

6. ......tuha kalang pu (th)orot tuha wanua pu (tinggi-) muang patiḥ ri ......

7 .... winĕkas pu awas rama ni sukri ...... patiḥ ......

8. ....

In de eerste plaats kunnen wij thans constateeren, dat wij hier het begin der oorkonde voor ons hebben en dat de geheele oorkonde dus op twee platen gegrift was; de schrijver meende zeker de oorkonde op drie der vier zijden van deze twee platen onder te kunnen brengen, wat hem echter niet gelukte, of wel, hij vond het zonde om nog een derde plaat te maken en schreef het einde op het schutblad, dat aan het begin gemeenlijk vooraf-gaat [1]).

In de tweede plaats vernemen wij een voor oorkonden uiterst romantische geschiedenis, zooals uit onderstaande poging tot gedeeltelijke vertaling kan blijken.

„Heil! Çāka-jaren voorbijgegaan: 802 [880 A. D.]; vijfde dag van de lichte maandhelft van Pauṣa [December-Januari]; [dag van de zesdaagsche week:] Haryang, [van de vijfdaagsche week:] Pon, [van de zevendaagsche week:] Woensdag; maanhuis: Uttarāṣāḍhā; conjunctuur: Dhruwa; dat is het tijdstip [waarop] Rakryān Mānak, ontvoerd door zijn [haar?] jongeren broeder [2]) Rakryān Laṇḍayan, neergelegd [3]) werd [en] stierf [?] te Tangar [en] verbrand werd

[1]) In verband hiermede dient het onduidelijke cijfer op het fragment-Resink niet als 4 doch als 2 gelezen te worden.

[2]) *Ari* kan natuurlijk ook „vijand" beteekenen, doch zal, indien de Rakryān Mānak een vrouwelijk persoon is geweest, als verwantschapsaanduiding dienen te worden opgevat.

[3]) Wij zullen hier moeten denken aan het doen afdalen van het voertuig, waarmede de ontvoerde vervoerd werd.

te Taäs [1]). Prins Bhūmi vluchtte Zuid-waarts in de richting van de zee [en] kwam aan de dorpsgronden van Wuatan Tija [2]). Hij nu bleef in leven [en] zijn bewakers brachten hem bij den vorst. Zijne Majesteit de Grootkoning nu was uitermate verheugd ... de lieden van Wuatan Tija zich verdienstelijk hadden gemaakt [zoodat] zij werden begiftigd met 4 suwarṇa's goud en 2 stel „Koningsgeschenk"-kleeren en ... [stel] wisselkleeren ...".

Moeten wij misschien in den Rakryān Mānak een vrouwelijke kratonfunctionaris zien [3]), die hetzij zelf moeder van een van 's konings kinderen, hetzij de bewaakster daarvan was, dan hebben wij hier een onvervalschte kratonintrigue, waarbij een van 's konings kinderen, Prins Bhūmi (jaya), aan den ondergang ontkwam door het Zuidergebergte in te vluchten in de richting van de zee (dus naar het Zuiden), waar hij terechtkwam bij een zeker dorp (hoogstwaarschijnlijk het dorp, waar de oorkonde gevonden werd of althans in de omgeving daarvan, even ten Zuiden van den hoogen bergrug, die het Zuidergebergte van de klatensche vlakte afsluit), welks bewoners hem opnamen, bewaakten of verzorgden en hem wederom bij zijn koninklijken vader terugbrachten. Deze was hierover uiteraard zeer verheugd en beloonde hen met een goudgeschenk, twee *sawitans* uit de koninklijke garderobe en wisselkleeren, om vervolgens het dorp voorgoed aan zijn zoon te verbinden

---

[1]) De lezing *mara* is hoogst onzeker; niettemin moet hier wel iets als sterven bedoeld zijn; aangezien de persoon in het voorafgaande achtereenvolgens werd geroofd (*kawawa*), daarop ergens werd neergelegd (*tinurunnakĕn*), om ná de onduidelijke passage verbrand te worden (*maturunnapuy*).

[2]) Dit kan het bewijs bevatten, dat het Zuidergebergte in dien tijd niet geheel en al onbewoond was, hoewel het blijkbaar een geschikt oord was om heen te vluchten. De plaatsen Tangar en Taas (als ik die tenminste terecht als zoodanig opvat) zijn mij onbekend, doch zouden, indien geen al te groote marschen verondersteld moeten worden, in het Klatensche gelegen kunnen hebben. Wel is bekend een Ayam Tĕas, dat echter waarschijnlijk in de Kĕḍoe lag.

[3]) Vgl. de Rakryān binihaji van diverse oorkonden. Het woord *mānak* wijst in die richting. Zie echter KERN V.G. VII: 46.

door dezen pramāṇa te maken betreffende de rechten, welke de vorst daar kon laten gelden en die tevoren door den Samgat van Wintri waren uitgeoefend. Ziedaar de romantische inhoud van het voornaamste deel der eerste zijde van onze oorkondeplaat no. 1, aangevuld met gegevens uit de andere zijden der oorkonde.

Thans de datum.

Omtrent de 2 ben ik vrij zeker. Van de 8 zijn sporen over en wel het opstaande rechterbeen en de horizontale streep boven het teeken. Daartusschen bevindt zich een volkomen zuiver cirkeltje, dat mij voorkomt niet aan occidatie toegeschreven te kunnen worden. Het bevindt zich juist dáár, waar het teeken der tientallen verwacht zou moeten worden, wat onze oorkonde dus op 802 Çāka = 880 A. D. zou stellen. Juist dus na het eerste optreden van Kayuwangi [1]).

De schriftsoort werd door mij destijds in de 10e eeuw geplaatst (A. D.); nadere ervaring door het lezen van oorkonden doet mij dit nog nader preciseeren, door het in den aanvang dier eeuw of in het einde der vorige te plaatsen. In ieder geval is het niet het oostjavaansche schrift, dat wij reeds van de oorkonde van 891 A. D. kennen en dat zich vooral onderscheidt door een sterke neiging tot rechthoekige vormen; ons schrift komt goed overeen met dat van de oorkonde op koper uit 879 A. D. (O. J. O. XII) en dat van K. O. XIV uit 881 A. D. en K. O. XX uit 919 A. D. Het komt mij dan ook voor, dat de vraag of onze Lokapāla dezelfde zou kunnen zijn als Siṇḍoks schoonzoon, ontkennend beantwoord moet worden; trouwens, de vindplaats der oorkonde (die mij bij mijn eerste transscriptie niet bekend was) maakt een samenhang met een oostja-

[1]) Ik breng in herinnering, dat het tijdstip, dat in de oorkonde gegeven wordt, klaarblijkelijk niet dat van de uitvaardiging, doch van het voorval, dat daar aanleiding toe gaf, was. Een en ander kan dus reeds veel eerder hebben plaats gehad, terwijl in het nog niet gelezen stuk (Museum-fragment regel 5—8 der voorzijde) dan een nadere dateering der oorkonde gegeven werd. Hiermede blijft dus ook een jaartal 802 mogelijk, al regeerde toen een andere koning.

vaansch vorst al hoogst onwaarschijnlijk. Is mijn lezing van het tweede cijferteeken niet juist (de plaat is sterk geoxideerd) en zou dat cijfer bijvoorbeeld een één hebben kunnen zijn, dan zou onze vorst tusschen Kayuwangi en Balitung geplaatst moeten worden en samenvallen met den uit de koningslijst van 907 bekenden Rake Watu humalang. Een en ander is te onzeker om daar verder op voort te bouwen.

Verder vergelijkingsmateriaal levert onze oorkonde niet op.

Het besef, dat met den *taḍaḥ haji punggul* van beide fragmenten wel hetzelfde bedoeld zal zijn als met het gelijknamige ding of de gelijknamige persoon in de kĕḍoesche oorkonden uit 907 en 886 [1]), zegt ons niets, zoolang wij niet weten wat daarmede bedoeld is; slechts wijs ik erop, dat beide jaartallen overeenkomen met de begrenzing der schriftsoort, door mij boven gegeven. Ook het voorkomen van een Samgat Laṇḍayan in 927 zegt niets ten opzichte van onzen Rakryān Laṇḍayan, daar dit wel een titel geweest zal zijn [2]).

De verkregen winst is niettemin belangrijk genoeg. In de eerste plaats behoeven wij thans geen aanvullingen onzer oorkonde van elders meer te verwachten; zij is op twee platen compleet geweest.

In de tweede plaats dienen wij ernstig met de mogelijkheid rekening te houden, dat er een Çrī Mahārāja Rake Lokapāla moet bestaan hebben en wel in de eerste helft der 10e of de laatste helft der 9e eeuw A.D. En in de derde plaats heb ik de gelegenheid gehad eenige correcties aan te brengen in en aanvullingen te geven op hetgeen omtrent dezen koning en zijn gift bekend was, welke wellicht later er het hunne toe kunnen bijdragen dezen nog steeds duisteren tijd wat te verlichten [3]).

---

[1]) Respectievelijk: T. B. G. 1927 : 207 en O. J. O. XVIII : 4.

[2]) O. J. O. XXXII.

[3]) Na het afsluiten van den tekst verschafte de Bouwkundig Inspecteur van den Oudheidkundigen Dienst mij inzage van een op 5 Mei 1934 op den heuvel van Ratoe Baka gevonden oorkonde in oudjavaansch

III EEN JAVAANSCHE ACTE VAN UITSPRAAK UIT HET JAAR 922 A. D.

Toen Brandes in 1888 zijn „Een Jayapattra of Acte van eene Rechterlijke uitspraak van Çaka 849" het licht deed zien, gaf hem dit feit gelegenheid tot het publiceeren van zijne bekende, voor dien tijd baanbrekende studie over de cultuur der Javanen vóór de komst der Hindus, waarin hij zich keerde tegen de in zijn tijd algemeen aangenomen opvatting, dat eigenlijk alles, wat cultureel van eenige beteekenis was, door de Javanen aan de Hindus zou ontleend geweest zijn [1]). Het is wel een teekenend feit, dat thans, nog geen vijftig jaren later, het behandelen van zulke vraagstukken naar aanleiding van een rechterlijke uitspraak volkomen misplaatst zou zijn — teekenend voor de groote vorderingen, welke de javaansche archaeologie heeft gemaakt en die haar zoozeer deden gespecialiseerd worden, dat het rechtstreeksch verband tusschen de twee genoemde onderwerpen nauwelijks meer gevoeld wordt. Het is dan ook uitsluitend om diegenen te gerieven, die een diepere studie maken van het javaansche recht, dat ik in de onderstaande regelen een poging waag om een voor hen zeker niet onbelangrijke rechterlijke uitspraak te vertalen [2]). Dat deze vertaling niet meer dan een poging is, zal ook ieder adatrecht-beoefenaar begrijpen kunnen; beter acht ik het echter niet te wachten tot elke moeilijkheid verklaard

---

schrift. In den eersten regel las ik *maṇimakuṭādhirājallokapāla* (waarvan de dubbele l wel met de maat verband zal houden). Kan het zijn dat deze Lokapāla, die een vereerder van Çiwa (*tryambaka*) blijkt te zijn, dezelfde is als de onze? Bedoelde oorkonde is gedateerd in 778 Çaka = 856 A. D. Hij komt dan ook zeer dicht te staan bij den Lokapāla van de Gĕḍangan-oorkonde uit 860 A. D. Mochten al deze Lokapāla's tot één behooren samen te smelten, dan moet dit een machtig vorst geweest zijn, die zoowel over Midden- als over Oost-Java het bewind voerde. Voorzichtigheid is hier echter geboden in verband met hetgeen KROM in Geschiedenis[2] pag. 221 vlgg. opgemerkt heeft.

[1]) In T.B.G. XXXII: 98 vlgg.

[2]) Ik bedoel de oorkonde, getransscribeerd in O. V. 1925: 59 vlgg., thans ingeschreven onder no. E63 der collectie K. B. G.

kan worden en hun, die er een goed recht op hebben, zulk interessant materiaal te onthouden.

Er is echter nog een andere reden waarom een vertaling van deze jayapattra recht van bestaan heeft. Zij kan namelijk, indien ik mij niet bedrieg, nieuw licht werpen op een vraagstuk, dat niet in de eerste plaats van adatrechtelijk belang is, doch ook historici belang moet inboezemen, namelijk dat van de ware beteekenis der zoogenaamde *mangilala drabya haji*, die eigenaardige klasse van lieden, die met 's vorsten toestemming klap liepen op het publiek, dan wel, beter uitgedrukt, de betaling van hunne diensten in den kraton verkregen doordat de vorst aan hen een deel zijner inkomsten afstond, welke zij dan zelf dienden te innen [1]). Dat deze werkzaamheden o. a. zouden hebben samengehangen met de *poesaka*'s van den vorst, de magische rijkssieraden, aan welker onderhoud, vereering en vertoon groote zorgen besteed werden en die met een geheel corps van functionarissen van den meest verschillenden soort omgeven waren, heb ik te anderer plaatse getracht aannemelijk te maken [2]). Daaruit volgt ook, dat niet alleen de *mangilala drabya haji* van den hoofd-kraton dergelijke rechten konden laten gelden, doch dat feitelijk iedere *raka* of Landheer (uit wier midden er steeds één op een ons nog niet duidelijke wijze, doch waarschijnlijk door geweld, tot den rang van *mahārāja*, koning, kwam) een groep van dergelijke lieden zou bezeten moeten hebben, hetgeen verklaren kan, waarom zij in de meest uiteengelegen streken blijken hunne zoo gaarne betwiste rechten te kunnen laten gelden [3]). Intusschen is daarmede, hoewel wij waarschijnlijk wel op het juiste spoor zijn geraakt, nog lang niet alles verklaard, en elk gegeven, hoe gering ook, kan ons verder

[1]) Hierover o.a. in T.B.G. LXV : 245 vlgg. ; T.B.G. LXVII : 175 noot 7 ; T.B.G. LXXIII : 159 vlgg.

[2]) T.B.G. LXXIII : 159 vlgg.

[3]) Wij moeten ons de zaak zoo voorstellen, dat iedere *raka*, baron of landheer, zijn heerlijke rechten dan zou ontleenen aan het bezit van heilige voorwerpen, voor de vereering waarvan een stoet van lieden noodig was. Vergis ik mij niet, dan zouden onze *warga kilalān* daaronder moeten schuilen of althans gedeeltelijk daarmede samenvallen.

van dienst zijn om hunne positie, die in de oorkonden zoozeer op den voorgrond treedt en die den indruk maakt van vóór het Hinduisme te dateeren, te verklaren.

Het stuk, waarom het hier gaat, is, zooals gezegd, een jayapattra, een acte van rechterlijke uitspraak [1]) Zij werd in 922 [2]) gegeven aan een zekeren Dhanadī uit Wuruḍu-Zuid, een desa, waarvan de ligging ons onbekend is tengevolge van het feit, dat de herkomst der jayapattra eveneens onbekend is [3]). De uitspraak bevat een soort van eerherstel; immers, bedoelde persoon had zich bij de rechtbank beklaagd, dat hij een *wka kilalān* genoemd was geworden. Een onderzoek was toen gelast, waarbij onpartijdige lieden aantoonden, dat er geen *wka's kilalān* onder de voorouders van Dhanadī te vinden waren; integendeel deze bleken alle *wang yukti* te zijn geweest, „eerbare menschen". De smaad (?) werd dan ook uitgewischt en een bevestigingsbrief werd aan den klager verstrekt, doch van een bestraffing van den beklaagde wordt niet gesproken. De gever van den brief was de Pamgĕt van Paḍang. Daarmede bleek de zaak echter niet uit te zijn.
In de volgende maand reeds was een nieuwe uitspraak noodig, ditmaal gegeven door den Samgĕt Juru van Kudaṇḍar, doch zonder dat blijkbaar door Dhanadī een klacht was ingediend. Dezelfde persoon was nu voor een *wka kmir* gehouden en hem was opgedragen iets in te zamelen. Hij bleek echter bevreesd te zijn om voor de tweede keer

---

[1]) Op de schrijfwijze *jayapātra* in stede van *jayapattra* wees Brandes reeds; zij is om phonetische redenen aangebracht, aangezien men anders *jayapĕtra* gelezen zou hebben.

[2]) Dit jaartal is door mij in verband met de opmerkingen van GORIS in O. V. 1928 : 64 noot en van KROM, Geschiedenis[2] 197 noot 7, opnieuw van het origineel gelezen. Daarbij bleek dat tot twijfel aan de juistheid van de lezing 844 (A. D. 922) geen de minste aanleiding bestaat.

[3]) Het schrift (niet oud-middenjavaansch, zooals in O.V. 1925 : 59 door een drukfout staat, doch „oud, middenjavaansch") wijst op Midden-Java. Het voorkomen van een desa Kahuripan onder de grensdesa's doet aan O. J. O XXXVI denken, een der beide in Sañjaya-jaartelling gestelde oorkonden, welke door Rouffaer in het Prambanansche geplaatst werd. Dit laatste is echter verre van zeker.

naar de rechtbank te loopen, achtte dit ongepast, doch werd nu bij herhaling bevolen datgene te doen, wat hij volgens zijn stand niet behoefde te doen. Eindelijk kreeg hij een tweeden brief (op zijn kosten mèt de eerste op één koperplaat gegrift) waarmede de zaak was afgedaan.

Begrijp ik den inhoud der beide jayapattra's goed, dan werd onze Dhanadī dus achtereenvolgens voor een *wka kilalān* en een *wka kmir* aangezien en op grond daarvan tot een bepaalde inzameling (de tekst spreekt van *kikĕrans*) gedwongen, evenwel ten onrechte, aangezien hij noch het eene noch het andere was.

Wat waren nu die beide *wka's?* Blijkbaar iets, waarop Dhanadī en anderen weinig prijs stelden en dat gold als iets minder eervols, aangezien in de getuigenverklaringen gezegd wordt, dat zijn voorouders geen *wka's kilalān* waren geweest, doch *wang yukti*, fatsoenlijke lieden. Nu hangt er veel voor de beoordeeling van de waarde der beide termen af van de beteekenis van dit *wang yukti*, fatsoenlijke lieden. Moeten wij hieronder verstaan lieden, die nimmer in conflict met de wetten zijn gekomen dan zou het ten onrechte betitelen van iemand met *wka kilalān* zooveel als een beleediging geweest zijn. Doch dan begrijp ik niet, waarom hierop geen bestraffing van den beleediger volgde en de zaak blijkt afgedaan te zijn met het bewijs, dat klager geen *wka kilalān* was. Dit laatste kan, mijns inziens, alleen plaats hebben gehad, indien het houden voor een *w. k.* geen beleediging en dus geen strafbaar feit was en het hier slechts ging om een vergissing, die hersteld werd na het leveren van een deugdelijk bewijs [1]).

[1]) Beleedigingen met woorden (*wākpāruṣya*) werden gestraft naar evenredigheid van de kaste, waartoe beleediger en beleedigde behoorden. Zie JONKER, Een Oud-Javaansch Wetboek, artikel 219 vlgg. Daar wordt gesproken o. a. van beschimping met geboorte (*tojanman*), hetgeen toch wel in ons geval van toepassing zou geweest zijn, indien Sang Dhanadī zoude zijn uitgescholden voor een lid van een verachte menschenklasse Wel is waar wordt in bedoeld artikel gesproken van „in toorn beschimpen" dan wel „om geboorte enz. bespotten", terwijl in ons geval niet duidelijk blijkt dat de bedoeling was het bespotten van s. Dh., doch in het genoemd worden met den naam van een verachte menschenklasse ligt toch wel

Intusschen dienen wij ook elders te rade te gaan. Het woord *kilalān* komt, hoewel zonder de toevoeging *wka*, in vele oorkonden voor, meer nog in den vorm *mangilala* en met de toevoeging *drabya haji*. Onder die *mangilala drabya haji* vinden wij nu ook opgesomd *kmirs*, wat plaats heeft bij de opsomming van buitenlanders en in welk woord wij dan ook het bekende Khmer, den ouden naam voor Kambodja moeten herkennen. Zij komen steeds voor in gezelschap van de Rĕmans, wat Peguanen zouden zijn [1]).

Vergelijken wij deze gegevens met hetgeen wij tevoren opmerkten, dan wordt de zaak zoo, dat onze Dhanadī dus ten onrechte voor een vreemdeling werd aangezien, behoorende tot de *mangilala drabya haji*, of beter gezegd tot de *warga kilalān* die blijkbaar door den vorst werden „gehouden" op kosten van het publiek [2]). Maar dan moeten wij ook in *wang yukti* niet zien het bewijs dat bovengenoemden schurken of boeven waren, doch dienen wij dezen term eerder op te vatten als een uitdrukking voor „door het uitoefenen van een gezien beroep hun brood verdienende lieden" of iets dergelijks, kortom: eerbare burgers. Blijkbaar waren nu dergelijke vreemdelingen, behoorende tot de *warga kilalān*, gehouden op bevel inzamelingen te doen [3]);

---

beleediging opgesloten. Mijns inziens kan uit de gegevens van de uitspraak dan ook niet besloten worden tot een vertaling van *wang yukti* met „fatsoenlijke lieden", doch wijst alles erop, dat het hier gaat om de maatschappelijke positie.

[1]) De term *mangilala drabya haji* komt in bijna iedere oorkonde voor. Voor de *kmir* zie o.a. O.J.O. LVIII, LIX, en Krom, Geschiedenis[2]: 264.

[2]) De uitdrukking *wka kilalān* is dan een enkelvoud, terwijl *warga kilalān* als verzamelnaam alle *mangilala drabya haji* zou aanduiden. De term *wka* = *anak* behoeft daarbij natuurlijk niet uitsluitend op verwantschap te wijzen, doch kan ook zooveel als *wong* zijn; toch doet de aard van het ingestelde onderzoek vermoeden dat men o.a. door geboorte tot de *warga kilalān* behoorde.

[3]) Onze oorkonde maakt het onwaarschijnlijk dat in de bovenbedoelde opsommingen van vreemdelingen gezien dient te worden een klassificatie van *alle* op Java aanwezige vreemdelingen. Eerder zou ik willen denken aan krijgsgevangenen of iets dergelijks; de vrije, in de kuststeden en elders handeldrijvende vreemdelingen zullen mijns inziens niet onder bedoelde opsommingen gevallen zijn.

wat deze in ons geval op het oog hadden, is mij niet bekend. Het ligt voor de hand haar in verband te brengen met het in de oorkonden voorkomende *sang makěkěran*, dat wij leeren kennen uit de uitdrukking: *tan kěna ring dṛwya haji de sang makěkěran*. Laatstgenoemden zouden de lieden zijn, die de *kěkěrans* inzamelden; van der Tuuk geeft voor *kěkěran* op: „iets verbodens, private visscherij". Dat er ook op onze oorkonde *kěkěran* en niet *kikěran* zou hebben gestaan, is mogelijk; nl. door afslijting van de twee puntjes in de *oeloe*, die op onze oorkonde daar een *pěpět* van maken. De ware beteekenis ontgaat mij echter [1]).

Ten slotte nog een enkel woord over eenige andere termen, welke niet geheel duidelijk zijn.

Klager richt zich in eerste instantie tot de dorpsoudsten van Paḍang *ing pakaraṇān*. Het komt mij voor, dat wij in de laatste woorden geen plaatsnaam te zien hebben, doch de aanduiding van een rechtbank, dan wel van het feit, dat de Oudsten van Paḍang zitting hielden voor rechtskwesties. Het woord doet namelijk onmiddellijk denken aan het Sanskrit *adhikaraṇa*, dat in verschillende oorkonden van Bali voorkomt en dat zooveel als gerechtshof beteekent [2]). Dit hof ontving de klacht van den Samgĕt van Paḍang, een functionaris, waarschijnlijk vorsten-ambtenaar, die onder anderen ook de bevoegdheid van rechtspraak schijnt gehad te hebben. Althans, het is hij, die de uitspraak doet [3]).

[1]) Het woord heeft waarschijnlijk een zeer speciale technische beteekenis gehad. Zulk een beteekenis kan slechts uit het verband opgemaakt worden, waartoe hier echter geen gelegenheid wordt geboden.

[2]) Zie Oudheden van Bali deel I : 81 vlgg.

[3]) Zie over de *pamgats* nog VAN NAERSSEN in Bijdragen 90 : 239 vlgg. Schrijver wijst speciaal op de willekeurige spelling van dit woord in onze oorkonde, waar inderdaad van weinig systeem sprake is. Kan het zijn, dat *sang měgat* tot *samgat* werd en zoo bleef bestaan naast een *paměgat* of *pamgat*? Wij zouden dan hier iets dergelijks hebben als het door elkaar gebruiken van *rake* en *rakai* (zie T.B.G. LXXIII : 165). Overigens moet ik opmerken dat het verschil tusschen *pa* en *sa* in middenjavaansche oorkonden zeer gering is en door verwering of afslijting gemakkelijk kan wegvallen, zoodat verlezingen mogelijk zijn. Bij het opnieuw collationeeren van onze oorkonden met mijne vroegere transscriptie, waartoe ik door de vriendelijkheid van het Hoofd van den Oudheidkundigen Dienst in

In het tweede geval is klager bevreesd om wederom de dorpsoudsten lastig te vallen en richt hij zich tot zijn *padharma* (het *padārma* van den tekst lijkt mij een verschrijving, zooals er meer zijn) dan tot den *prastuta* en ten slotte tot den *gṛhasthāna*.

Wie deze functionarissen waren (want daarvoor zullen wij ze wel moeten houden) is mij onbekend. Het is verleidelijk bij het eerste woord te denken aan het Sanskrit *dharma* in de beteekenis van „wet, plicht", doch wij weten nu eenmaal, dat dit woord op Java al zeer vroeg de speciale beteekenis van „stichting" heeft verkregen. *Prastuta* is in zijn geheel zelfs een goed Sanskrit-woord, zooveel als „vermeld, in discussie gebracht" beteekenend, wat hier echter weinig zin geeft. *Gṛhasthāna* is ook al een Sanskrit-woord, zooveel als „koninklijke tent, legerkamp" beteekenend. Kan het zijn, dat hiermede bedoeld wordt, dat Sang Dhanadī, bevreesd om wederom voor de dorpsoudsten te verschijnen, de zaak ten slotte rechtstreeks bij den vorst aangaf? Er zijn niet voldoende gegevens om te beslissen, weshalve ik de drie bedoelde termen voorloopig onvertaald laat.

Thans volge tekst en vertaling [1]).

---

staat ben gesteld, heb ik echter speciaal hierop gelet, zoodat de hier gegeven verbeterde transscriptie in het geval *pamgat-samgat* inderdaad weergeeft wat er staat.

[1]) In den tekst heb ik de voor de hand liggende verschrijvingen of slordigheden (dialectische eigenaardigheden ?) benevens enkele drukfouten uit de transscriptie verbeterd; een uitzondering werd gemaakt voor het onzekere *pamgĕt, samgĕt* of *samgat*. Dit geldt natuurlijk in de eerste plaats voor de uit het Sanskrit ontleende woorden. Van een correcte wedergave der Sanskrit-woorden is slechts in zeer weinige oorkonden sprake. Het zou interessant zijn na te gaan in hoeverre de door de schrijvers aangebrachte wijzigingen uitsluitend op onwetendheid, dan wel op uitspraak berustten. Ook het constateeren van dialectische verschillen in oorkonden, waarvan de vindplaats bekend is en vaststaat, lijkt mij een nuttige arbeid. Dit en nog veel meer kan uit de oorkonden gehaald worden; de oogst bleef tot nog toe verre beneden wat verwacht mocht worden, doordat men, geheel ten onrechte, de oorkonde als speciaal eigendom der archaeologen beschouwde. Integendeel, literatoren en philologen moeten ons de oorkonden ontsluiten; het werk dat van archaeologische zijde op dit gebied verricht wordt kan slechts verkennerswerk zijn.

|| swasti çākawarṣātīta 844 waiçākhamāsa . tithi ṣaṣṭhī kṛṣṇa . wā . wa . ça . wāra . irikā diwasa sang dhanadī wwang ing wuruḍu kidul watĕk halaran winaiḥ surat jayapattra kmitananya . sambandha . sang dhanadī inujar samgĕt manghuri mangaran wukajana . sinangguḥ wka kilalān i manghuri . kunang an pawyawahāra ḍatang ta ya i sang tuhān i paḍang ing pakaraṇān makabaihan tlas rumuhun ri sang pamgĕt . kinonakan swawargā sang dhanadī kabaiḥ petan sigīsigīn yan hana lawalawa an wka kilalān ri manghuri kawwībwītan sang dhanadī . kakinya . kwinya . mwang yan hana wwang udāsīna wkawka ning wang yukti wnanga manarimākna sang dhanadī an tan wka kilalān kawwīwwītanya ngūni . ri sang atīta prabhu . kunang i ḍatang ni swawarganya kabaiḥ . lāwan ikāng wang udāsīna . i griḥ . i kahuripan . i paninglaran . tinañān ya de sang pamgĕt mwang sang tuhān . tan mewĕḥ sahurnya kabaiḥ wnanga manarima kosapāna . an tan hana lawalyewamātra an tan wka kilalān i manghuri sang dhanadī . kakinya kwinya puyutnya ngūni ring asītkāla . wwang yukti ataḥ tuha tuha sang dhanadī . mangkana līng nikanang udāsīna nguniwaiḥ swawarga nikā sang dhanadī mwang ikang rāma ing wuruḍu sapasuk wanwa rarai matuha . ya ta matangnyan winaiḥ surat pagĕḥpagĕḥ kmitananya de sang pamgĕt i paḍang pu bhadra mwang samgĕt lucĕm pwānanta tuhā ni kanayakān pu suming juru lampuran rake rongga. nāhan sira mawai (ḥ) jayapattra . yathānya tan hanāwuwusa ring dlāha ning dlāha āpan huwus mabungaḥ kawiwekānya . tatra sākṣi sang hadĕan apatiḥ sang kiraṭā wahuta marangin sang bābru . pagĕr ruyung sang kaṇḍyal . rāma tpi siring i griḥ sang tyanta . sang kranti . sang ñungul . sang wrati . i wuruḍu lor sang kawat . sang abi . i kahuripan sang guha . mwang rāmanta i halaran sapasuk wanwa grāma wihāra kabikuan . winkas irika kāla sang manata . sang gaḍya . sang mandu . sang baliku . sang caki . sang byuha . tuha kila(ng) sang kingil . parujar si panait . rāma kabayān sasurat sawantĕr . tuhān ni patiga sang jaluk . sang rodaya . sang paragul . sang goma . sang padhara . nāhan sira hana iraka kāla likhitapattra sang hadĕan . . . citralekha sang hadĕan bajra ||

swasti çākawarṣātīta 844 jyeṣṭamāsa . tithi saptamī çuklapakṣa . wu . ka . so . wāra . irikā diwasa sang dhanadī winaiḥ surat jayapattra kmitananya de samgĕt juru i madaṇḍar . sambandha hana sang pāmāriwa ngaranya inanugrahān de samgĕt juru irikā wanua i manghuri makon ta rasikā ta milalā ikā kikĕran i manghuri . andān kadi rakua ya tumuduḥ ikā sang dhanadī sinangguḥnya wka kmir . kunang sangkāri nāgata rasikā dinaliḥ tan ri çīlanya dadiya manambaḥ i sang tuhān i pakaraṇān . mājar ya i padārma nikāwuwus . kinirim ikā sang kinonkon surat kinon . mājar i prastuta nikāwuwus . wkasan tadiya gṛhasthāna . tan anggā tkā i pakaraṇān mapiṇḍua . mangkin ta kinirim surat kinon marā . tan anggā ataḥ . ya ta matang yan winaiḥ ikā sang dhanadī surat pagĕḥpagĕḥ kmitananya yathānya tan wuwus tkā i dlāha ni dlāha . tatra sākṣī sang tuhān i pakaraṇān makabaihan . samgat jambi katriṇi . sandiḥ wikrami sawit . pangkur samgat pamratan . samgat talan . makalangkang samgat dhusan ḍang ācāryya beṣṇa . makudur sang waḍingin wadihati dyaḥ padurungan citralekha samgat tiruan wĕlĕ . samgat pangaruhan s(u)rat urus . patiḥ waçah sang kulumpa . kuci sang parahita . pisor hyasiṣṭat . likhitapattra citralekha sang yidī || o || likhita tāmra arthahetoḥ ḍang ācāryya i griḥ prāmodyajāta.

d. i. Heil. Çāka-jaren voorbijgegaan 844 (922 AD); maand: Waiçākha (April-Mei); 6e dag van de donkere maandhelft; (dag van de zesdaagsche week:) Wās, (dag van de vijfdaagsche week:) Wage, Zaterdag; dat is het tijdstip, waarop een acte van rechterlijke uitspraak ter bescherming is gegeven aan Sang Dhanadī, iemand van Wuruḍu-Zuid, ressorteerende onder Halaran. De reden is, dat Sang Dhanadī is toegesproken door den Samgĕt van Manghuri, geheeten Wukajana, gehouden wordende voor iemand van de *warga kilalān* van Manghuri. Daarop kwam er een proces voor de gezamenlijke dorpsoudsten van Paḍang, ter rechtszitting bijeen, nadat (de zaak) reeds was voorgebracht (?) bij den Pamgĕt. Alle familieleden van Sang Dhanadī wer-

den bevolen met de meeste zorgvuldigheid na te gaan of er soms aanwijzing (?) was dat er lieden van de *warga kilalān* onder de voorouders, grootvaders, grootmoeders van Sang Dhanadī geweest waren, en of er soms onpartijdige lieden waren, afstammelingen van eerbare lieden, die aannemelijk konden maken, dat de voorouders van Sang Dhanadī vroeger onder de vorige vorsten geen lieden van de *warga kilalān* waren geweest. Toen voorts alle familieleden van hem en de onpartijdige lieden van Grih, van Kahuripan, van Paninglaran gekomen waren, werden deze door den Pamgĕt en de dorpsoudsten ondervraagd. Zij hadden geen van allen bezwaar, naar zij antwoordden, te kunnen aannemen dat uitgewischt worde dat er een aanwijzing zou zijn, wat ook maar (?) [1]), dat Sang Dhanadī iemand van de *warga kilalān* zou zijn, noch zijn grootvaders, noch zijn grootmoeders, noch zijn overgrootouders in den ouden tijd; integendeel, eerbare lieden waren de voorouders van Sang Dhanadī. Aldus spraken de onpartijdige lieden en ook de familieleden en ook de dorpsoudsten van Wuruḍu met hunne opgezetenen, jong en oud. Dat nu is de reden waarom een bevestigingsbrief ter bescherming is gegeven door den Pamgĕt van Paḍang, Heer Bhadra en den Samgĕt van Lucĕm, Heer Ananta, den Oudste van den Raad, Heer Suming en den Juru van Lampuran, Raka van Rongga. Aldus werd hem een acte van rechterlijke uitspraak gegeven, opdat er nimmer meer over gesproken worde, daar het onderzoek naar genoegen is afgeloopen. Getuigen waren:
de Edele Heer Patih, Sang Kiraṭā,
de Wahuta van Marangin, Sang Babru,
van Pagĕr ruyung, Sang Kaṇḍyal,
de dorpsfunctionarissen der grensdorpen:
van Grih: Sang Tyanta, Sang Kranti, Sang Ñungul, Sang Wrati,
van Wuruḍu-Noord: Sang Kawat, Sang Abi,
van Kahuripan: Sang Guha,

---

[1]) *lawalyewamātra ?*

voorts de dorpsfunctionarissen van Halaran met de bewoners der velden, dorpen, heiligdommen, kluizenarijen,
de klerken op dat oogenblik: Sang Manata, Sang Gaḍya, Sang Mandu, Sang Baliku, Sang Caki, Sang Byuha,
de dorpsoudste van Kilang, Sang Kingil,
de woordvoerder, Si Panait,
de kabayans Sasurat en Sawantĕr,
de dorpsoudsten van Patiga, Sang Jaluk, Sang Rodaya, Sang Paragul, Sang Goma, Sang Padhara,
aldus was schrijver op dat oogenblik, de Edele Heer ...,
teekenaar de Edele Heer Bajra.

Heil. Çāka-jaren voorbijgegaan 844 (= 922 A. D.); maand: Jyeṣṭa (Mei—Juni); zevende dag van de lichte maandhelft; (dag van de zesdaagsche week:) Wurukung, (dag van de vijfdaagsche week:) Kaliwon, Maandag; dat is het tijdstip waarop een brief met acte van rechterlijke uitspraak ter bescherming gegeven werd aan Sang Dhanadī door den Samgĕt Juru van Maḍaṇḍar. De reden was dat er een zekere Sang Pāmāriwa was, die van den Samgĕt Juru gronden in Manghuri als gunstbewijs had gekregen. Hij beval hem de *kikĕrans* te Manghuri in te zamelen. Vervolgens, naar hij zeide, wees hij Sang Dhanadī aan, hem houdende voor een Khmer. Daarop heeft Sang Dhanadī, omdat hij vreesde, dat zijn gedrag niet voor passend zoude gehouden worden, als hij zich tot de Oudsten, ter rechtzitting bijeen, zou wenden, het aan zijn *padharma* medegedeeld. Toen werd een bevelschrift als boodschap gezonden. Hij deelde het aan zijn *prastuta* mede. Tenslotte (kwam het bij) de (het ?) *gṛhasthāna*. Hij was ongezind om voor de tweede keer naar de rechtszitting te gaan. Daarop werd (weer) een bevelschrift gestuurd om te komen. Hij was echter niet genegen.

Daarom heeft Sang Dhanadī een bevestigingsbrief gekregen ter bescherming, opdat er nooit weer over gesproken worde.

Getuigen waren:
alle Oudsten ter rechtszitting,
de 3 Samgats van Jambi: Sandih, Wikrami, Sawit,

Pangkur, Samgat Pamratan, Samgat Talan,
Makalangkang, Samgat Dhusan, Heer leeraar Beṣṇa,
Makudur, Sang Waḍingin,
Wadihati, jonker Padurungan,
teekenaars, Samgat Tiruan, Wĕlĕ, Samgat Pangaruhan ....
patih waçah, Sang Kulumpa,
kuci, Sang Parahita,
... ...
schrijver en teekenaar, Sang Yidī.

Geschreven op koper, tegen betaling [1]), door den Heer leeraar van Grih, Prāmodyajāta.

* * *

Uit het bovenstaande blijkt duidelijk, dat men o.a. door geboorte tot de *warga kilalān* behoorde en dat dus de zoogenaamde *mangilala drabya haji* een bepaalde kaste van lieden vormden. Deze kaste was waarschijnlijk niet homogeen, doch bestond uit verschillende groepen van lieden, elk waarvan men eveneens een kaste zou kunnen noemen. De vergelijking dringt zich thans op met lieden als de *kalangs, pinggirs* en *gadjahmati's* der latere, muhammadaansche vorstenhoven, waarvan de traditie wil, dat zij o. a. ontstonden uit een aan het hof verbonden en hun werkzaamheden in verband met de rijkssieraden hebbende groep krijgsgevangenen. Dit laatste klopt dan weer goed met de *kmirs* der hinduistische hoven, waartoe onze Dhanadī ten onrechte gerekend werd. Zooals men weet vormen de bovengenoemde groepen bepaalde kasten, waartoe men door geboorte behoort.

Voorts blijkt, dat, evenals dat thans nog met de *kalangs* het geval is, bedoelde groepen in kwaden reuk stonden

---

[1]) *arthahetoh*. Letterlijk: uit winstbejag. De zin, waarin dit woord voorkomt, volgt op het groote sluitteeken. Ik veronderstel, dat met dat sluitteeken de officieele acte afgeloopen was en dat Sang Dhanadī zich voor geld een afschrift der beide uitspraken op één plaat heeft laten vervaardigen door den leeraar te Grih; vandaar ook de afwijkende vorm der plaat. De laatste zinsnede kwam dan niet in de officieele akten voor.

(wat wel met den magischen aard hunner werkzaamheden zal hebben samengehangen), daar „gewone" lieden *wang yukti* werden genoemd. Ook blijken dergelijke lieden tot het inzamelen van een ons overigens onbekend iets (waarschijnlijk een of andere opbrengst) verplicht te kunnen worden, wat de *wang yukti* niet konden.

Tenslotte kregen wij de overtuiging dat de tot hen behoorende vreemdelingen wel krijgsgevangenen zullen zijn geweest, althans niet de handeldrijvende vrije vreemdelingen der kuststeden; weliswaar bevat de oorkonde hiervoor geen rechtstreeksch gegeven, doch de aard van het onderzoek wijst in die richting. Het voorkomen van slaven onder de *warga kilalān (hulun haji)* komt hiermede overeen.

De algemeene indruk, welken ik uit de gegevens van onze oorkonde krijg, is dat de *warga kilalān* min of meer in tegenstelling stond tot de „vrije" kerndorpers der autonome dorpsgemeenschappen en in hoogen mate afhankelijk was van den vorst en diens ambtenaren.

IV. NOG EENS SIṆḌOKS DYNASTIEKE POSITIE.

Dat taalkunde en geschiedenis hand aan hand kunnen gaan bij de opbouw van de javaansche archaeologie is een vaak bewezen maar ook vaak vergeten waarheid. Dat het echter een waarheid is, wordt door het onderstaande weder eens op verrassende wijze bewezen.

Bij mijn eerste kennismaking met de figuur van Siṇḍok was het geluk mij dienstig, door in een nieuw ontdekte oorkonde van dien vorst, op koperen platen gegraveerd, doch een copie bevattende van het gehavende origineel op steen, een aanvulling te geven op wat wij wisten omtrent een persoon uit Siṇḍoks omgeving, in een andere van zijn oorkonden aangeduid met de woorden: *rakryān çri parameçwari çri warddhani kbi* [1]). Zooals uit laatstbedoelde oorkonde op te maken viel, waar deze persoon gezegd wordt gezamenlijk met Siṇḍok een bevel te hebben uitgevaardigd,

[1]) T.B.G. LXV (1925): 208 vlgg. en O.J.O. XLV.

zou zij de hoofdvrouw van Siṇḍok moeten zijn geweest, hetgeen door de mij ter bewerking gegeven nieuw gevonden oorkonde in zooverre werd bevestigd, dat daar gesproken werd van *rakryān binihaji çrī parameçwarī dyaḥ kĕbi* [1]. Waar duidelijk dezelfde persoon bedoeld is, aangezien de titel *çrī parameçwarī* alleen aan eens konings hoofdvrouw toekomt, verschafte de bijvoeging *rakryān binihaji* de zekerheid, dat deze als hoofd van alle koningsvrouwen optrad. Wat beteekent echter het *dyah kĕbi* en wat is er meer omtrent deze persoon op te merken?

In de eerste plaats doet het gebruik van *binihaji* ons vermoeden, dat de op een derde oorkonde van Siṇḍok voorkomende en het bevel tot het vervaardigen van een drietal dammen uitgevaardigd hebbende *rakryān binihaji*, Hoofd der Koningsvrouwen, wederom dezelfde persoon moet zijn geweest; zij draagt daar bovendien den titel *rakryān mangibil*, welks beteekenis onbekend is. Bedoelde uitvaardiging klopt overigens goed met het feit, dat zij de parameçwarī zou moeten zijn [2]. Voorts bleek uit de aangevulde oorkonde O. J. O. XLI, dat deze koningsvrouw de dochter moet geweest zijn van een zekeren *rakryān bawang*, wiens asch in een met name genoemd heiligdom was bijgezet en voor de vereering waarvan de koning thans grondrechten op den overledene overdroeg.

Uit een en ander trok ik de voorloopige conclusie, dat deze koningsvrouw Siṇḍoks hoofdvrouw (*parameçwarī*) en Siṇḍok dus de schoonzoon van een rakryān Bawang was. De naam *dyah kĕbi* of, elders, *çrī warddhanī kbi* gaf

---

[1]) Ook al zou, zooals KROM vermoedt, O. J. O. XLV verdacht zijn, dan nog blijft de titulatuur van de nieuw gevonden oorkonde onaangetast.

[2]) O.J.O. XLIV. In mijn geciteerd artikel ging ik uit van de onjuiste veronderstelling, dat *rakryān binihaji* zou moeten worden vertaald met Rakryān de Koningsvrouw; dit dient ten rechte te zijn „Hoofd over (alle) Koningsvrouwen", waaronder dus ook oudere generaties, echtgenooten van voorgaande koningen kunnen vallen, kortom, Hoofd van de Harem. Dit doet voorts veronderstellen dat het overigens onbekende op genoemden titel volgende *rakryān mangibil* op 's konings *sĕlirs* zou slaan. Men kende ook dergelijke hoofden over de prinsen, *rakryān rājaputra rājaputrī*, wat dus met den tegenwoordigen Pangeran Angabehi overeenstemt.

mij daarbij aanleiding tot de volgende opmerking: „Den naam „kĕbi" kunnen wij niet thuis brengen. Onmogelijk is het niet, dat hij samenhangt met het anakĕbi, anakabi, anakwbi, anakbi, dat wij tallooze malen in de oorkonden aantreffen. Doch, voorzoover wij kunnen nagaan, komt het woord kĕbi in de beteekenis van „moeder" nergens voor" [1]). Waarop ik nog naar het voorkomen van het woordje *kĕbi* in de in paragraaf III van dit opstel behandelde oorkonde verwees, waar het zonder *anak* voorkomt en waar ik er hetzij een verwantschapsnaam, hetzij een aanduiding voor een geestelijken stand meende in te moeten zien. Nu wilde het toeval, dat deze oorkonde, door mij op het bureau van den Oudheidkundigen Dienst aangetroffen en getransscribeerd, toenmaals niet voor een verdere bewerking in aanmerking kwam, aangezien die van de koperplaten van Siṇḍok al mijn tijd in beslag nam. Thans echter haar ter hand nemende om een poging tot vertaling te wagen, ontdekte ik eerst welk kostelijk gegeven mij ontgaan was, een gegeven dat, als ik mij niet vergis, de dynastieke positie van Siṇḍok nader kan verduidelijken.

Beschouwen wij dat gegeven dus iets nader.

De betreffende oorkonde bevat, zooals wij thans weten, een *jayapattra*, uitgevaardigd in 922 en behelzende een rechterlijke uitspraak inzake een klacht, ingediend door een zekeren sang Dhanadī [2]). Deze klacht richtte zich tegen het feit, dat sang Dhanadī door een hooge autoriteit voor een *wka kilalān* was aangezien. Een onderzoek werd ingesteld en daarbij werd bevonden dat hij noch zijn grootouders daartoe behoorden, waarbij voor grootvader en grootmoeder de uitdrukking *kaki* en *kwi* gebezigd werd. Een ieder, die het zinsverband nagaat, zal zien, dat er voor het hier voorkomende *kwi* (= *kbi* = *kĕbi*) slechts één vertaling in aanmerking komt, nl. grootmoeder. Gezien het feit, dat de ware beteekenis van *kbi* niet vaststond, een

---

[1]) T. B. G. LXV: 212 vlg.

[2]) Getransscribeerd in O. V 1925: 59 vlg. Zie voor een poging tot vertaling paragraaf III van dit opstel.

welkome lexicographische bijdrage uit de epigraphie. Wij moeten dus aannemen dat uit het wortel-woord *bi*, dat wij nog in de uitdrukking *anakbi* overhebben, en dat „vrouw, vrouwelijk" aanduidde, naast de vorm *bini* voor echtgenoote en *bibi* voor tante, ook een vorm *kabi* voor grootmoeder ontstaan moet zijn [1]).

Dat *anakbi* en zijn varianten als vrouw (vrouw-mensch) moet worden vertaald, zooals Berg gist, kan voorts blijken uit een andere oorkonde, waarvan de aanhef, na de dateering, als volgt luidt: *tatkāla rake la . . . pu palar sang lakilaki pu (pasang) sang anakabi mawaiḥ sawaḥ sima* d.i. „Op dat tijdstip schonken de Raka's van . . . Pu Palar, de man, (en) Pu (Pasang), de vrouw, een sawah tot vrijstift . . ." [2]) Als tegenstelling tot *lakilaki* is hier *anakabi* voor geen misvatting vatbaar.

In het bovenstaande hebben wij dus de zekerheid erlangd, dat *kēbi* grootmoeder moet beteekenen. Lezen wij nu nogmaals den titel: *rakryān çrī parameçwarī çrī warddhanī kēbi* of *rakryān binihaji çrī parameçwarī dyah kēbi*, dan dienen wij te vertalen met „Het Hoofd der Koningsvrouwen, H. H. de Hoofdechtgenoote, Çrī Warddhanī, Prinses-Grootmoeder".

Wat voor consequenties zijn nu aan deze gewijzigde vertaling verbonden?

In de eerste plaats de vraag, van wie(n) is deze koningsvrouw de grootmoeder? Van Siṇḍoks kleinkinderen? Maar waarom dit dan afzonderlijk in een staatstuk vermeld? Zoolang Siṇḍok nog regeerend vorst bleef, was daar geen enkele reden voor. Eerder denk ik aan iets dergelijks als wij uit de geschiedenis van Majapahit kennen, namelijk de bijzondere positie, welke door de *rājapatnī mātāmahā çrī narendra* werd ingenomen, de koningsvrouw, groot-

---

[1]) Een plaatsnaam, waarschijnlijk afgeleid van *kabi*, komt voor in O. J. O. VI: 26 (853 A. D. uit de Kĕḍoe). De plaats heet Kakabyan. Is dit iets dergelijks als het *pakwian* uit K. O. XXIII (862 A. D.)? Een andere lezing is hier echter *pakdian*. Zie T. B. G. LXV (1925): 215 noot en POERBATJARAKA, Agastya: 48 noot 1.

[2]) O. J. O. IV. BERG in Bijdragen 85 (1929); 477 noot.

moeder van den koning. En de waarschijnlijkheid van deze opvatting wordt aanmerkelijk vergroot als wij zien, dat in een oorkonde van 916, uitgevaardigd door Dakṣa, dezelfde titulatuur terugkeert, doch dan zonder *kĕbi*, daar gesproken wordt van de *rakryān binihaji parameçwarī*. Nu is het wel waar, dat de *rakryān binihaji parameçwarī* van Dakṣa, zonder twijfel dus zijn hoofdvrouw, Hoofd der Koningsvrouwen, niet dezelfde behoeft te zijn als de *rakryān binihaji çrī parameçwarī dyah kĕbi* van dertien jaren later, doch, als wij zien, dat het *slechts* dertien jaren zijn, dat voorts Siṇḍok juist onder Dakṣa tot het rijksbestuurderschap komt en dat het door het aannemen van een huwelijksband niet verklaarbare uitvaardigen van oorkonden door deze *dyah kĕbi* verklaarbaar en aannemelijk wordt, indien zij de grootmoeder des konings en, wat meer zegt, de hoofdechtgenoote van diens vorstelijken grootvader Dakṣa geweest is, dan lijkt mij de zaak toch wel anders te staan.

Is er in het bovenstaande waarheid opgesloten, dan krijgen wij dus de gevolgtrekking, dat:

1°. Siṇḍok de kleinzoon zou geweest zijn van Dakṣa,

2°. niet de schoonvader van Siṇḍok, doch die van Dakṣa de samgat of rakryān Bawang zou geweest zijn, voor het onderhoud van wiens graftempel Siṇḍok dan in 929 nieuwe maatregelen trof;

3°. deze rakryān Bawang niemand anders zou geweest zijn dan Pu Partha van de oorkonde van koning Kayu wangi uit 879 [1]) en van die uit 881 [2]) en 882 [3]) van denzelfden koning, toenmaals nog slechts samgat; op de oorkonde van 879 waarschijnlijk nog slechts dienstdoend of waarnemend rakryān [4]);

Zonder aan het bovenstaande de kracht van het bewezene te willen toekennen, vestig ik toch de aandacht op het feit, dat thans niet slechts, zooals vroeger, de aanwezigheid van samgats en rakryāns Bawang onder de hoogste

---

[1]) O.J.O. XII. [2]) K.O. XIV. [3]) K.O. XV.

[4]) Hij komt namelijk bij de naams-opsomming der diverse in den aanvang (regel 2) genoemde rakarayān in regel 5 als eenige samgat voor tusschen de raka's.

dignitarissen van Siṇḍoks hofstaat een verklaring vindt, doch dat de gansche opkomst dier oostjavaansche „baronnen", van den aanvang onder Dakṣa en diens voorgangers af, begrijpelijk wordt door de huwelijksbanden, gelegd tusschen hun familie en den rijksbestuurder Dakṣa eerst, den koning Dakṣa later. Omstreeks 880 geraakten zij in middenjavaansche hofkringen, om daar tusschen 910 en 950 hun dochter op den troon van Java te zien en dan voorgoed uit de glans van Java's kratons te verdwijnen.

Ten slotte zal men zich afvragen wat wij dan van Tloḍong en Wawa moeten denken. Inderdaad is er een kans, dat wij in hen de zonen moeten zien van de Bawangsche, waarvan de een den ander spoedig opvolgde, totdat tenslotte Siṇḍok hen, echter reeds door een dienst van jaren als patih vergrijsd, afloste.

Voorzoover ik beoordeelen kan, zijn er thans nog geen gegevens genoeg, die het antwoord op deze vraag kunnen verschaffen; zij dient dus voorloopig onbeantwoord te blijven.

Wel beschikken wij over enkele gegevens, die ons in staat stellen de mogelijkheid van onze hypothese inzake Siṇḍoks afstamming na te gaan. Immers, indien de koningsvrouw uit 929, 934 en 935 Siṇḍoks grootmoeder zou zijn, dan zou haar huwelijk geruimen tijd daarvóór moeten liggen, aangezien Siṇḍok reeds in 919 als Raka van Halu het staatkundig tooneel betreden blijkt te hebben. Nemen wij aan, dat hij op jeugdigen leeftijd tot die functie geroepen werd, dan zouden wij voor het huwelijk zijner moeder op omstreeks 900 komen, wat voor dat van zijn grootmoeder, Dakṣa's echtgenoote, toch op minstens 880-885 komt. Nu weten wij, dat Dakṣa voor het eerst ten tooneele verschijnt in 901 als rakryān ri Hino, hetgeen dus een 15-20 jaren na zijn huwelijk geweest zou zijn. Zijn echtgenoote zou, gesteld, dat zij op 17-jarige leeftijd huwde, omstreeks 875 geboren moeten zijn en dus op omstreeks 60-jarigen leeftijd op Siṇḍoks oorkonde van 935 voorkomen.

Men ziet, dat er voldoende speling in deze approximatieve jaartallen is gelegen om de hypothese als mogelijk te kunnen opvatten en er een werkhypothese van te maken.

Alvorens nu van Siṇḍok en diens dynastieke positie afscheid te nemen — hopelijk, tengevolge van de nieuwe belichting der feiten, voor niet al te langen tijd — wil ik nog even nagaan of mogelijkerwijze thans de veronderstelling van Poerbatjaraka, dat Siṇḍok in de vorstenfamilie van Midden-Java zou zijn ingehuwd, bevestiging dan wel bestrijding ontvangt [1]). Naar het mij voorkomt is geen van beiden het geval. Immers, Siṇḍok kan evengoed voor den vader van zijn grootmoeder als voor den overgrootvader van zijn echtgenoote de in zijn oorkonde van 929 genoemde maatregelen getroffen hebben. Vooral als hij zijne vorstelijke rechten aan die echtgenoote ontleende, zooals Dr. Poerbatjaraka veronderstelt dat het geval was. Een andere zaak is, dat Dr. Poerbatjaraka's veronderstelling, tezelfder plaatse gegeven, dat instede van Bawang de naam Wawa zou moeten gelezen worden en Siṇḍok dus een schoonzoon van dien bekenden vorst zou blijken te zijn, thans niet meer houdbaar is. Immers, indien het hier gaat om Siṇḍoks grootmoeder, zou genoemde Bawang dus Siṇḍoks overgrootvader moeten zijn, hetgeen onmogelijk kan kloppen met het feit, dat de door Poerbatjaraka bedoelde Wawa Siṇḍoks voorganger was. Hoewel ik dus, onder voorbehoud van de door mij destijds geopperde bezwaren, het ingehuwd zijn van Siṇḍok op grond van de nieuwe vertaling niet voor onmogelijk kan houden, doe ik dat wel tenopzichte van de verhouding van Siṇḍok tot Wawa als die van schoonzoon tot schoonvader en blijf ik lezen: Bawang.

V. INSCRIPTIE No. 3 (8) VAN SOEKOEH.

In haar voor onze kennis der oudheden van Soekoeh zoo belangrijk opstel over de opschriften van deszelfs oudheden heeft Dr. Martha Muusses ook een vertaling trachten te geven van het opschrift, dat voorkomt op de kleedslip van een kluizenaar-Garoeḍa [2]). Later heeft Dr. Crucq te ande-

[1]) T. B. G. LXX (1930): 182 (naschrift); ibidem LXXII (1932): 618 vlgg.; ibidem pag. 622 (naschrift); ibidem LXXIII (1933): 159 vlgg.

[2]) T. B. G. LXII: 507.

rer plaatse dit opschrift nogmaals in beschouwing genomen, en wel voornamelijk het laatste, nog niet geheel bevredigend verklaarde gedeelte daarvan [1]. Thans wil ik de derde of, als men die van van der Vlis wil laten meetellen, de vierde poging wagen om de nog immer onzekere beteekenis te verhelderen, waartoe ik hier bedoeld opschrift nogmaals in transscriptie weergeef.

lawase rajĕg wĕsi / duk pinĕrṛp kapĕtĕg dene wong mĕḍang / ki hĕmpu rama karubuh alabuḥ gĕni harĕbut bumi / kacaritane babajang mara / mari setra hanang tang bango 1363.

Hetgeen door Muusses vertaald werd met:

„lange tijd bestond Rajĕg wĕsi, toen werd het aangevallen en overweldigd door de lieden van Mĕḍang, Ki Mpu Rama werd verslagen en stortte zich in het vuur (?), men betwistte elkaar het land".

Zooals men ziet, heeft schrijfster de laatste woorden weggelaten, daar zij haar onverklaarbaar voorkwamen. Beschouwen wij nu eerst het eerste gedeelte.

Het komt mij dan voor, dat de inhoud van de mededeeling niet geheel zuiver is weergegeven; *alabuh gĕni* kan toch wel niet vertaald worden met „hij stortte zich in het vuur", doch beteekent zooveel als „vuur viel", zoodat het onvoorzichtig wordt ook de andere werkwoordelijke vormen van dezen zin op een persoon te betrekken. Ook kan *harĕbut bumi* niet beteekenen „men betwistte elkaar het land", doch dient hier wel vertaald te worden met „(dat) de aarde overstelpte". Ten slotte beteekent *karubuh* in het Oudjavaansch eer „stortte in" (van een berg of muur gezegd) dan „werd verslagen". Door deze correcties wordt het echter duidelijk dat hier niet van een persoon, doch van een vulkaan sprake is, die „instortte", zoodat er „vuur viel", dat „de aarde overstelpte".

---

[1] O. V. 1930 : 235 vlg.

Het geheel wordt dan de mededeeling van een krater-instorting, gepaard aan een vuurregen of lava-stroom:

„Toen Rajĕg wĕsi langen tijd bestond, gebeurde het, dat het door lieden van Mĕḍang werd aangevallen en overmeesterd, (terwijl) de Heilige Heer Vader instortte, vuur naar beneden kwam en de aarde overstelpte".

Thans het tweede gedeelte.

Hiervan heeft Crucq een vertaling gegeven met „aldus is het korte verhaal: de ooievaar bevindt zich op de begraafplaats".

Afgezien van het feit, dat een *bango* geen ooievaar is (welk dier niet op Java voorkomt), doch een maraboe, [1]) dat voorts de uitdrukking *kacaritane* beter vertaald kan worden met „de vermelding ervan (is)", is mijn voornaamste bezwaar tegen zijn vertaling het feit, dat hij de woorden *babajang* (door hem *babayang* gespeld, hoewel de inscriptie een *ja* vertoont) en *mara* onvertaald laat.

Corrigeeren wij daarbij de reeds door Muusses aangebrachte splitsing van *hanang* en *tang* en herstellen wij die tot één woord *hanangtang* van *tangtang* = uitdagen, dan krijgen wij wel iets meer zin in het geheel en kunnen wij lezen:

kacaritane babajang mara / mari setra hanangtang bango. 1363

en vertalen met:

„de vermelding ervan (luidt:) de jongeling begaf zich naar de lijkplaats (en) daagde den maraboe uit. 1441 A.D."

Ik vertaal hierbij *babajang* voorloopig met „jongeling"; waar wij in deze kernspreuk echter wel een sĕngkalan moeten herkennen en op Soekoeh zulke sĕngkalans gemeen-

---

[1]) Wel komt de zwarte ooievaar voor op Java, doch deze heet niet *bango* maar *saṇḍang lawe*. De *bango* is de zgn. javaansche Maraboe (Leptoptilus javanicus); hij behoort tot de „slechte" vogels, waarschijnlijk door zijn groote vraatzucht en wreedheid.

Intusschen bestaat de mogelijkheid, dat niet de javaansche Maraboe, doch de indische bedoeld is (Argala), die weliswaar niet *bango* genoemd wordt, doch zeer sterk op deze gelijkt. Deze vogel, die ook wel op Java voorkomt, voedt zich met afval en doode dieren, hetgeen hem meer dan zijn soortgenoot geschikt maakt voor een *setra*.

lijk geheel of gedeeltelijk ook in beeld worden uitgedrukt, dienen wij naar het beeld te zien, waarop onze spreuk is aangebracht. Dit beeld vertoont een Garuḍa-kluizenaar, zoodat wij bij *babajang* aan de door van der Tuuk opgegeven beteekenis van *bajang* moeten denken: „= raré, ook van een brahmaan, al is hij oud, zoo hij nog geen priester is". Garuḍa nu wordt in dezen tijd meestal voorgesteld met een kluizenaarstooi, welke wel verband zal houden met zijn *wrata* om zijne moeder te verlossen.

Deze Garuḍa was voorts een zoon van een brahmaan [1]) en dus zelf in deze episode een jeugdig brahmaan, voor wien derhalve onze titel goed past. Men vertale dan: „De jeugdige brahmaan (= Garuḍa) begaf zich naar de lijkplaats (en) daagde den maraboe uit".

De geheele mededeeling heeft overigens hetzelfde kroniekmatige karakter, dat wij in werken als de Pararaton vinden, is dan ook inderdaad als een kroniek-achtige vastlegging van gebeurtenissen van belang op te vatten. Een verschil met die van de Pararaton ligt echter mijns inziens in het feit, dat de sĕngkalan kunstiger is samengesteld, daar zij niet alleen met de figuur klopt, doch tevens, als ik mij niet vergis, verband houdt met den inhoud van het eerste gedeelte van de mededeeling. Immers, de *kacaritan* vertelt ons van een op grond van de talrijke Garuḍa-voorstellingen van Soekoeh als op dat heiligdom thuishoorend te beschouwen Garuḍa-kluizenaar, welke zich naar het lijkenveld begeeft om daar den *bango* te bedreigen. De eigenlijke kroniek vertelt van lieden van Mĕḍang, welke streek op Midden-Java gelegen was, die in 1441 A. D. het rijk Radjĕg wĕsi aanvielen en vermeesterden. Waar dit rijk precies gelegen heeft, is onzeker, doch het feit, dat men heden de streek om Madjakĕrta met den naam Pagĕr wĕsi aanduidt, doet ons veronderstellen, dat in den tijd van onze inscriptie in ieder geval een oostjavaansch rijk, misschien zelfs Majapahit werd bedoeld [2]). Als wij dan

[1]) Nl. van Kāçyapa en Winatā.

[2]) Vooropgesteld natuurlijk, dat men *rajĕg* aan *pagĕr* wil gelijk stellen. Het eerste woord duidt tralies aan, het tweede zou hiermede, indien

voorts zien, dat *bango* voorkomt als naam voor een volgeling van den prins van Koripan, dat een der meest typische oostjavaansche rijken is, dan vraag ik mij af of dit gaan van den middenjavaanschen kluizenarenden Garuḍa naar het lijkenveld van den *bango* niet moet beteekenen een toespeling op een geslaagde expeditie van Midden-Java (Mĕḍang) naar een oostjavaansch rijk Pagĕr wĕsi. Het lijkenveld slaat dan natuurlijk op de gesneuvelde vijanden.

Intusschen is het ook mij niet mogelijk in het chronogram een jaartal te ontdekken, dat met het door de inscriptie zelf gegeven jaar 1363 Çaka klopt. De *kacaritan* bevat niet minder dan vijf verschillende begrippen, een keuze waaruit uiteraard willekeurig zou zijn. Tenzij de schijnbaar zinlooze paḍa tusschen *mara* en *mari* het begin van de eigenlijke sĕngkalan moet aangeven; dit schijnt ook Crucqs opvatting te zijn, hoewel hij dit niet uitdrukkelijk mededeelt. Aldus zou *bango* voor 1, *tangtang* voor 3, *setra* voor 6 en *mari* voor 1 moeten staan. Wat betreft *tangtang* is dit wel mogelijk, als men dit woord tenminste als synoniem mag opvatten van het elders te Soekoeh voorkomende *sahut* voor 3. Ook het eerste woord zou wel voor 1 kunnen staan, zooals Crucq reeds opmerkt. Met de beide andere woorden weet ik echter geen raad.

Ten slotte nog een kort woord over de uitbarsting. In de Pararaton wordt voor het jaar 1362 Çaka een aardbeving gemeld, welk jaartal echter in de 2e uitgave in 1372 Çaka veranderd is; waarom deze verbetering plaats had is mij niet duidelijk, aangezien de sĕngkalan geeft *pakṣa-gaṇa-nahut-wulan* hetgeen slechts als 1362 Çaka (=1440 A. D.) gelezen kan worden. In ieder geval wordt in deze plaats geen oorlog vermeld; ook wordt niet gezegd waar deze aardbeving plaats vond. Gezien, dat Soekoeh op de

---

het samenhangt met *pagĕh*, vast, en het begrip omheining zich uit de vast in den grond geslagen palen zou hebben ontwikkeld, wel kunnen overeenstemmen. Zooals men weet heet Pagĕr wĕsi ook wel Giling wĕsi. Een *giling* is iets ronds (vgl. *gĕlang* voor armband enz.), maar zou tevens iets gerolds (b. v. een ronde staaf) kunnen beteekenen en dan met *rajĕg* kunnen samenhangen. Zie hiervoor MUUSSES l. c.

Lawoe-helling gelegen is, zou men bij de behandelde Soekoeh-inscriptie in de eerste plaats aan den Lawoe willen denken; weliswaar is deze vulkaan thans uitgedoofd, doch Mohr vermeldt een eruptie van 1 Mei 1752. De naam, Ki Mpu Rama, kan ons niet veel verder brengen, tenzij men dien via het relief van den smid op Soekoeh (*mpu* dus in meer modern-javaanschen zin als smid opgevat) in verband zou willen brengen met den Lawoe en deze, op de voor Java meer voorkomende wijze, als een smidse zou willen opvatten [1]). Mijns inziens is deze constructie te zwak om als werkhypothese te dienen.

---

[1]) Zie DE ROO DE LA FAILLE, Javaansche en Maleische legenden in raadselgewaad. I pag. 134.

Mededeelingen

Een neolithische boomschorsklopper uit Borneo

Dr. Van Stein Callenfels heeft herhaaldelijk de aandacht gevestigd op het cultureele contact in verschillende praehistorische perioden tusschen Noord Celebes en de Philippijnen. Zoo komt in het neolithicum in beide gebieden de zoogenaamde „getrapte" bijl voor, gekenmerkt door een trapvormige verdieping van het proximale vlak. In fig. 1 is een dissel van dit type afgebeeld, afkomstig uit de Minahassa (Praehist. verzameling Bat. Gen. no. 197). De „trap" is te zien bij *a*.

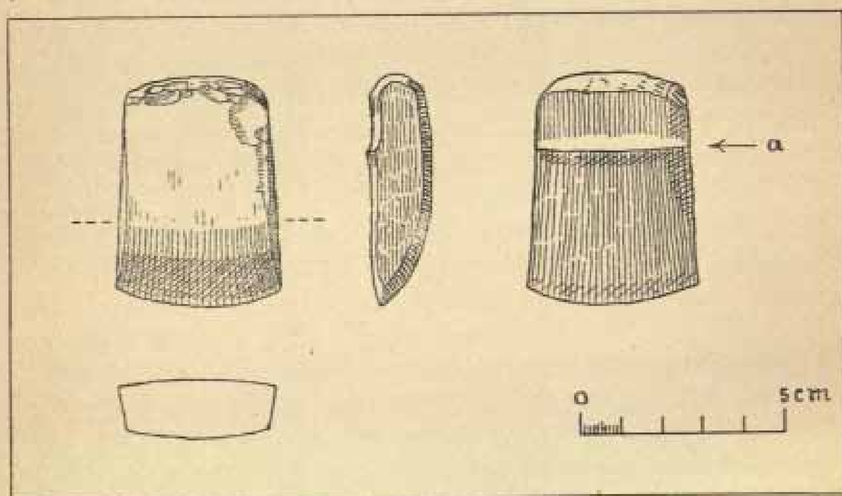


Fig. 1. „Getrapte" dissel uit de Minahassa.

De veronderstelling ligt voor de hand, dat in het neolithicum een dergelijk contact heeft bestaan tusschen de Philippijnen en Borneo. Zoowel naar Mindanao, via de Soeloe-eilanden, als naar Luzon, via Pelawan, is het ook voor kleine vaartuigjes een gemakkelijke reis.

Helaas is er echter over het neolithicum van Borneo nog uiterst weinig bekend. Dat er in die periode een bloeiende cultuur moet zijn geweest, mogen wij wel aannemen. Dr. J. Bosscha zond in 1899 een interessante collectie steenen werktuigen aan het Genootschap, afkomstig uit Sambas, W. Borneo. Deze werktuigen

vertoonen den overgang tusschen protoneolithicum en neolithicum. Enkele mesolithische werktuigen uit Sintang, W. Borneo, werden aan het Genootschap geschonken door den Heer L. C. Heyting.

Van de bronscultuur van Borneo weten wij door rechtstreeksche vondsten zoo goed als niets, maar Goloubew heeft in zijn interessante artikel „L'Age du bronze au Tonkin et dans le Nord-Annam" (B. E. F. E. O. XXIX 1929 p. 1-46) het verband aangetoond tusschen de bronscultuur van Dong-son en de Dajaksche cultuur.

Daar nu bovendien uit het tusschengelegen normaal-neolithicum één piekel van het gewone model in de verzameling van het Genootschap berust, afkomstig uit West-Borneo, mogen wij aannemen, dat het tijdperk van de geslepen steenen werktuigen, elders in den Archipel zoo algemeen bekend, ook in Borneo goed vertegenwoordigd moet zijn geweest. Dat werktuigen uit dien tijd van Borneo nog zoo schaars bekend zijn, zal wel het gevolg zijn hiervan, dat systematisch praehistorisch onderzoek aldaar nog niet heeft plaats gehad.

Juist daarom is van belang het voorwerp, afgebeeld in fig. 2, dat onlangs opgegraven werd niet in Borneo zelf maar... in een verborgen hoekje van een van de kasten in 's Genootschaps ethnografische verzameling. De inventaris vermeldt hieromtrent: „No. 9822. Datum van inschrijving Jan. 1902. Een steenen hamervormig voorwerp, van zeer lichte steensoort, waarschijnlijk een klopper om (deloewang-)papier te kloppen. Herkomst: Kamponggebied Ampah afd. Doesoenlanden (Z. en O. afd. v. Borneo). Gevonden bij den aanleg van een rijstveld. Geschonken door C. H. Hall, Controleur B.B.". In de Notulen B.G. 20 Jan. '02 pag. 12 sub VIII b lezen wij slechts: „een steenen voorwerp, afkomstig uit het district Oostdoesoen, gevonden in het Kamponggebied Ampah, afdeeling Doesoenlanden (Z. en O. afd. van Borneo), bij den aanleg van een rijstveld". De in den inventaris gemaakte onderstelling omtrent het doel waarvoor het werktuig werd gebruikt, is dus blijkbaar niet van de bevolking zelf, maar van den toenmaligen conservator afkomstig.

Wij hebben hier inderdaad zonder twijfel met een boomschorsklopper te doen, maar van een model, dat tegenwoordig in den Archipel niet meer gebruikt wordt en dat alhier tot nu toe evenmin bij ontgravingen werd gevonden. De tegenwoordige kloppers, die bij voorbeeld worden benut voor het maken van boomschorskleeding in Celebes, bestaan uit een klein stuk steen, aan de

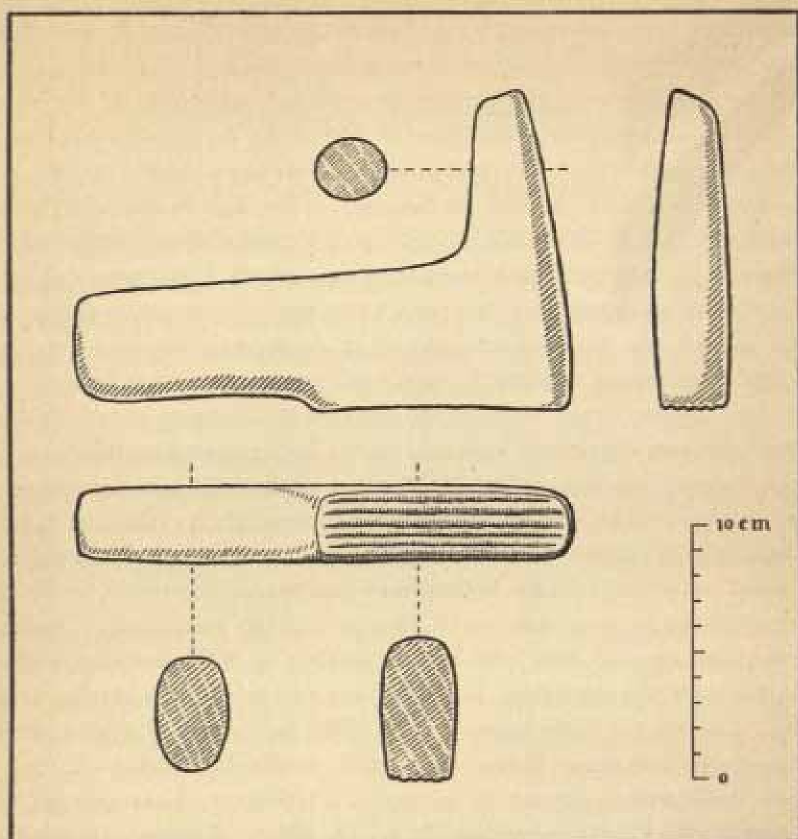


Fig. 2. Neolithische boomschorsklopper uit W. Borneo.

onderzijde gegroefd, en opzij van een gleuf voorzien, waarmede het in den dubbelgebogen *rotan* steel geklemd wordt.

Boomschorskloppers waarbij de eigenlijke klopper en de steel uit één groot stuk steen zijn vervaardigd komen daarentegen vrij algemeen voor in het neolithicum van de Philippijnen. Ook de eigenaardige punt of hoorn op het distale einde van het werktuig ontbreekt daar niet, terwijl afmetingen en afwerking eveneens geheel overeenkomen met de vondst van Borneo.

Zoo vormt dit artefact een tot nu toe geisoleerde maar daarom niet minder belangrijke aanwijzing voor cultuurverband in het neolithicum tusschen Borneo en de Philippijnen. Het voorwerp is thans overgebracht naar de praehistorische afdeeling van het Genootschap onder no. 1911.

v. d. HOOP.

BOEKBESPREKING

NGUYEN VAN HUYEN. *Introduction à l'étude de l'habitation sur pilotis dans l'Asie du sud-est.* (Austro-Asiatica. Documents et travaux publiés sous la direction de Jean Przyluski, Tome IV) Paris, Geuthner, 1934.

De schrijver heeft zijn boek in twee deelen gesplitst. In het eerste geeft hij een beschrijving van paalwoningen bij verschillende volken van Indonesië. In het tweede bespreekt hij de „raisons d' être de la maison sur pilotis". Het werk is dus niet alleen beschrijvend maar ook verklarend bedoeld.

De „monographie descriptive" geeft beschrijvingen van huizen in Indochina, Sumatra, Borneo, Celebes, en ten slotte van verschillende kleinere eilanden van den archipel. Het hoofdstuk over Indochina begint met een korte bespreking (7 bladzijden) van de woningen in Burma, Assam en Siam. De schrijver verzuimt, duidelijk te maken, *waarom* hij de grenzen van het behandelde gebied juist zoo trekt en niet anders. Waarschijnlijk bedoelt hij zich te beperken tot Indonesië, maar Indonesië is een taalgebied en de schrijver toont volstrekt niet aan, dat dit samenvalt met een bepaald type van huizen. De paalwoningen strekken zich in den Stillen Oceaan ver buiten Indonesië uit.

Java wordt in het geheel niet behandeld. Wie echter een verklaring wil geven van het gebruik van paalwoningen in den archipel, zal zeker ook moeten verklaren, waarom een deel van de bevolking gelijkvloers huist. De merkwaardige paaldorpen in de Kinderzee gaat de schrijver stilzwijgend voorbij.

Op blz. XX lezen wij: „Je me suis décidé de n'étudier que le plan de la maison sur pilotis. Il m'apparut bien vite dans mes recherches que sous cet aspect le problème devient plus clair et est instructif, puisqu'il touche en même temps à l'organisation économique et sociale des sociétés". Dit doet wel wat vreemd

aan. Het eigenaardige van een paalwoning blijkt niet in de eerste plaats uit den plattegrond maar uit de verticale projectie. Een zelfden plattegrond kan men zich zoowel op palen als op den vlakken bodem voorstellen. De bijenkorf-woning komt in beide vormen voor; allerlei vormen van rechthoekige huizen eveneens. Wij zouden den boven geciteerden zin aldus vrij willen vertalen: „Ik schrijf over paalwoningen, maar ik heb al gauw gemerkt, dat het probleem veel duidelijker wordt, als wij ons verder niet meer met de palen bemoeien". Dat een dergelijke methode tot verkeerde conclusies moet leiden, spreekt van zelf.

In het tweede gedeelte tracht de schrijver de huizen op verschillende manieren in te deelen:

I. Naar den vorm: in rechthoekige, ronde, elliptische, vierkante en achthoekige.

II. Naar de plaats van de trap: buiten het huis of onder den vloer.

III. Naar de bewoners: „Maisons pour un ménage, maisons pour plusieurs ménages appartenant à une même famille, maisons pour plusieurs familles".

IV. Naar de plaats van de „couloir": „couloir central, galerie frontale, couloir latéral".

V. Naar den haard: „foyer commun, foyer particulier pour chaque ménage, foyer particulier pour chaque sexe, foyer particulier attribué d'après l'age".

VI. naar de „véranda": „découverte, couverte, sous le plancher, maisons sans véranda".

VII. Naar de kamers: „chambre commune aux deux sexes et pouvant servir de salle de réception", „chambres pour chaque sexe".

VIII. Naar voorraadschuur en stal. In den regel worden volgens schrijver de rijst en het vee in huis bewaard. „Toutefois il y a des exceptions". Als uitzonderingen worden dan opgesomd de Mangarai op Flores, die hun voorraadschuur onder het huis hebben, voorts sommige bewoners van Laos, de Kha en de Moi van Bahnar en de Batak.

Tegen die heele reeks van indeelingen is nu één groot bezwaar in te brengen: zij berusten geen van alle op eigenschappen, die in rechtstreeks verband staan met het feit, dat de huizen op palen staan. Rechthoekige en ronde huizen komen zoowel in als buiten Indonesië voor, en zij kunnen even goed op den vlakken grond gebouwd zijn.

Verder treft het ook hier, dat de schrijver uitsluitend naar den plattegrond van de huizen kijkt. In de eerste plaats zou men kunnen vragen, of de palen zelf niet aanleiding kunnen geven tot eene indeeling. Bestaat er bij voorbeeld geen verschil tusschen de enorm hooge palen van de Semang in boven Perak, die de schrijver in de inleiding vermeldt, en de kniehooge paaltjes van West-Java? Bij sommige huizen vormen de palen één geheel met de hoekstijlen, zoodat zij van den grond tot het dak doorloopen; bij andere zijn zij als losse, dikke neuten onder het huis geplaatst; vanwaar dit verschil in constructiemethode? De schrijver gaat dit alles stilzwijgend voorbij.

Ten slotte bereikt hij met al die verschillende indeelingen dan ook niets. Zijn betoog wordt er niet door verhelderd of gesteund.

Eindelijk komt hij dan tot „raisons d'être de la maison sur pilotis", een titel, die heel wat verwachten doet.

Aan den invloed van de *natuur* op het ontstaan van de paalwoning wijdt hij niet meer dan twee korte, nietszeggende alinea's om tot de conclusie te komen: „Toutefois, on peut se demander si la maison sur pilotis n'a pas été un type d'habitation de régions marécageuses et côtières, à l'époque préhistorique. Par suite des migrations et du refoulement, ce type aurait gagné des régions plus hautes. Et dans certains cas les habitants restés dans les régions basses se seraient adaptés à de nouvelles civilisations". De schrijver maakt zich van deze moeilijke vraag wel heel gemakkelijk af. Hij negeert volkomen wat vroeger daarover werd geschreven. Het belangrijke artikel van Rouffaer, „Beeldende kunst in Nederlandsch-Indië" (B. K. I. deel 89, 1932, p. 321.) wordt b.v. niet genoemd.

De levenswijze heeft volgens schrijver op twee manieren het gebruik van paalwoningen bevorderd. In de eerste plaats zijn zij geschikt voor verdediging; dit is natuurlijk niets nieuw; Wilken heeft het ook al gezegd maar wordt in dit verband niet geciteerd. In de tweede plaats is de paalwoning practisch omdat men het vee in de ruimte tusschen de palen kan stallen. Maar waarom leven dan zooveel andere veehoudende volken niet op palen, terwijl wij ook volken zonder of met weinig veeteelt in paalwoningen vinden?

Onder het hoofd: „Conditions religieuses favorables à la structure de la maison sur pilotis" haalt schrijver Van de Wetering aan, die over de Rotineezen en hun huis schrijft: „On obtient

dans cette construction trois espaces: le rez-de-chaussée et deux étages; or pour eux le nombre trois est tout ce qu'il y a de complet, d'intégral". Schrijver noemt dit een raison nettement religieuse. Het komt ons echter voor, dat het wel heel moeilijk zal zijn, de Indische paalwoning uit de religie te verklaren; immers, in die huizen wonen of hebben gewoond animisten, Hindoes, Mohammedanen en Christenen, en de belijders van al die godsdiensten wonen elders ook wel op den beganen grond.

Verder haalt schrijver als reden voor paalwoningen aan „la séparation des sexes". Zijn betoog is te zwak om er lang bij stil te staan. In het algemeen geldt hier een soortgelijk tegenargument als bij de verklaring uit den godsdienst.

Ten slotte zou dan de paalwoning bevorderlijk zijn voor het handhaven van de vereischte „hiérarchie". Ook dit betoog raakt kant nog wal. Of huist soms het kamponghoofd in het huis, de vrijen tusschen de palen en de slaven op het dak?

Er is tegenwoordig een richting in de volkenkunde, die de tegenstelling tusschen ethnografie en ethnologie zeer wil verscherpen. De ethnograaf mag in het terrein gegevens verzamelen, de ethnoloog zal ze thuis vergelijken. In deze scheiding moge iets goeds zitten — toch brengt het zijn bezwaren mede, wanneer de ethnoloog al te vast aan zijn schrijftafel gekluisterd zit.

De auteur heeft, zooals hij zelf schrijft, zijn materiaal verkregen in Europeesche musea en bibliotheken. Wanneer hij wat meer in den Archipel zelf had rondgekeken, zou hij sommige fouten hebben vermeden. Dan zou hij het bewaren van de rijst in schuren buiten het huis niet tot de „exceptions très rares" hebben gerekend. Wanneer hij een betere voorstelling had gehad van de ligging van de huizen tusschen de vegetatie, zou hij niet hebben beweerd, dat paalwoningen voor de verdediging zoo geschikt zijn, omdat men den vijand van daar uit „de très loin" kan zien aankomen.

In een „Appendice" worden lengte en breedte van verschillende huizen in centimeters opgegeven. Deze maten zijn genomen van . . . . modellen in musea!

De litteratuurlijst is niet zeer volledig. De afbeeldingen blijven beneden het middelmatige. Het is niet duidelijk, waarom dit onbelangrijke werk werd opgenomen in een wetenschappelijke serie.

v. d. H.

R. O. WINSTEDT, *A History of Malaya*. Uitgave Mal. Branch R. As. Soc., Singapore & Luzac & Cy., London, 1935.

Twee redenen weerhouden mij van het neerschrijven van lof bij het belangrijk gebeuren dat de verschijning van de Maleische Geschiedenis door Winstedt is; ten eerste zou die lof voor een eerelid van ons Genootschap weinig waarde hebben en ten tweede is die zeker al beter uitgesproken door zijn collega Van Stein Callenfels op het hofdiner van 22 April. Liever stel ik mij voor dat deze bespreking van nut zal kunnen zijn voor den herdruk, die zeker niet lang zal uitblijven. Immers lijkt de extra-oplaag van dit nummer van het Journal van de Malayan Branch der Royal Asiatic Society (vol. XIII part 1, Maart 1935) berekend op Britsche lezers en zal toch ook in het buitenland, allereerst in de omgeving van „Malaya", een aantal lieden zich dit boek moeten aanschaffen, al ware het alleen om de eerste hoofdstukken van algemeener strekking en om het laatste met zijn uiteenzetting van den huidigen toestand op grond van een kwarteeuw waarneming, beter nog, medewerking.

Onverwacht kwam het boek ook niet; na de Geschiedenis van Johor in '32 en die van Perak, van Selangor en van Negri Sembilan verleden jaar, kon men slechts vreezen dat het Winstedt aan tijd zou ontbreken om deze deelen tot een geheel van zooveel meer belang te verwerken. En hij heeft niet alleen deze hoop vervuld, maar ook nog aan den vooravond van zijn pensionneering een bundel meer journalistieke schetsen verzorgd onder den titel *A Herd of wild Bungalows*, een citaat van Mark Twain, waaruit de opzet spreekt om ook daarin beter inzicht te verspreiden, wat hem dan ook lukt, misschien wel speciaal voor deskundigen, die hun studie nog niet uitstrekten tot helmhoedenmode of Hamlet-in-de-bangsawan. Hoe verleidelijk het ook is op deze serie vol humor verder in te gaan, ik moet het hierbij laten als aanduiding dat deze auteur zijn Maleische Geschiedenis ook steeds zoo smakelijk mogelijk heeft opgediend. Reeds de wijze van ontstaan voerde er toe van de vooraf verschenen boeken hoofdstukken over te houden met landschappen tot onderwerp. Die worden echter afgewisseld met deelen, die personen behandelen, zooals de Engelsche Pioniers of de (Hollandsche)

Compagnie, terwijl Hindoes en Portugeezen elk een „periode" kenmerken.

Het voordeel der groote levendigheid komt door Winstedt's stijl wel tot zijn volle recht; het nadeel van verspreiding der gegevens wordt pas in de latere deelen door verwijzingen verminderd, maar heeft wellicht den schrijver zelf parten gespeeld. Immers wordt eenzelfde verschijnsel bij dezen opzet allicht bij herhaling onder een ander licht bekeken en lijkt telkens een der oorzaken de eenige of primaire; soms schijnen de conclusies dan zelfs tegenstrijdig, wat zeker een bezwaar is in een boek, voorbestemd om te worden geciteerd!

Zoo interesseert het ons allereerst wat over de Hollanders gezegd wordt; in de „Conclusion" staat (256) „het monopolie, „meer afdoend dan het voorafgaand Portugeesche of welk Oos„tersch ook, veroorzaakte een verval van Maleische welvaart en „daardoor van Maleische beschaving en bevorderde de bestuur„loosheid, die in de Maleische staten voorkwam tot de Britsche „tusschenkomst". Maar over Selangor heet het (227): „Niets echter „dan vrees voor de Hollanders had deze streek van rivierdistric„ten ooit vereenigd gehouden". Behalve het monopolie was ook de uitgifte van gronden verkeerd; Malacca heet (204) „achterlijk „in landbouw als gevolg van een slecht grondenrecht (land sys„tem)". Een troost vinden we in Selangor na 1826 (225): „Meer dan „een dorp vluchtte in zijn geheel bij nacht naar Malaksch gebied" en in de Engelsche verbetering van het systeem in 1830: (207) „De landbouw lag stil". Maar het eerste verwijt diende ook slechts om het verval van Malacca ten opzichte van Penang te verklaren hoewel dit in het eigen hoofdstuk (201) „a dead loss" genoemd wordt. Tegenover Malacca wordt de vrijhandel aangehaald, maar bij Singapore (217) wordt dit gecompleteerd: „Zoo rijk waren de „vruchten van den vrijhandel in een haven op de hoofdroute naar „China en gunstig voor den Maleischen archipel". Met die hoofdroute is vermoedelijk de Europeesche om de Kaap bedoeld, want de Indische route had Singapore gemeen met Malacca en Pinang. De vaart door straat Soenda is echter niet genoemd bij de redenen voor het verloop van den handel van Malacca omstreeks 1560, hoewel daar (91) Banten wordt vermeld, ja zelfs niet bij den twijfel in 1611 over Jacatra of Johor als hoofdkantoor der V. O. C. (114).

De kwestie, van waar uit de handel van een bepaalde route wordt gedreven, is ook in het eerste hoofdstuk wat onzeker besproken. Terwijl de hoofdgedachte schijnt te zijn: (3) „De bakermat „van het Maleische ras ... wordt tegenwoordig geplaatst ... ten „Noordwesten van Yunnan; (17) Grieksche kralen kwamen even- „als de Maleiers, van Yunnan in den archipel. .. De Proto-maleier „wist genoeg ... om zijn weg te vinden naar Indië; (10) een golf van „Indonesische beschaving sloeg door Indië van het verre Oosten", vinden we ook een omgekeerde richting: (11) „Hoe de megali- „thische beschaving van ... de Mundas ... ooit Malaysie bereikte, „is een raadsel", terwijl het tweede hoofdstuk begint met „de oude „Indische handel . . . in kralen". Die moet echter een voorbode zijn van de „Zuid-Indische invloed, die met de achtste eeuw voorbij ging", hoewel twee bladzijden eerder (20) staat: „de zeven- „de en achtste eeuw zagen de Pallavas op het toppunt van hun „macht". Voor de moeilijkheid, dat de bouwkunst in hun kolonie op hooger peil stond dan in 't eigen land, krijgen we als verklaring: (22) „een krachtige golf Hindoe-immigranten, misschien gevlucht „voor oorlog en onlusten, die voor 't eerst in plaats van stroo en „hout de steenen tempels van 't Diengplateau stelden". Toch was er „één Maleisch middelpunt van verspreiding ... Sri Vijaya", dat wel bij Palembang bedoeld is, al staat er (23) van de inscriptie van den Segoentang dat die „getuigt van de stichting van *een* „hoofdstad *van* Sri Vijaya". Verderop (25) heet dan „Mahameru „der Maleische annalen, de *berg* Segoentang in Palembang", maar wordt ook opgemerkt (35) dat „Sumatraansche legenden Alexan- „der verbonden met Mahameru, den berg der Sailendra-dynastie", en dan gaat het toch zeker om den Berg van Licht inplaats van het heuveltje aan den Tatang! Merkwaardigerwijze bevat het hoofdstuk over Malacca een aanwijzing voor het vinden van Vijaya: de vorst van het „Maleisch keizerrijk Malacca" meldt in 1481 naar China (51): „nu de Annamiten Champa bezet hebben „dreigen ze Malacca te veroveren"; terwijl we iets verder (56) tot de conclusie komen dat „de internationale handel van Sri Vijaya „op Malacca was overgegaan".

Het lijkt echter wel dat Winstedt onder de bekoring is gekomen van de pretentie der Yamtuans der Negri Sembilan (166) „uit het „koningshuis van Minangkabau ... afstammend van de Sailendra-

„heerschers van Sri Vijaya". Alsof alles in orde is, heet Aditiawarman „het best bekende lid", maar het blijft duister hoe de stamvader op 't schiereiland in 1773 den troon besteeg na een candidaat verdreven te hebben, die al in 1677 optrad. Die was dan een dier Minangkabausche landbouwers waarvan het in 't stuk over de Boegineezen (163) heet: „vermoedelijk eerder aangekomen", dus voor 1670. Met dezelfde spelling wordt echter daar verwezen naar de lieden die de Portugeezen „Manamcabos" noemden en al in de vijftiende eeuw aanwezig waren; jammer dat de Hollandsche spelling „Manicabbers" voor de heidensche bergbewoners niet opgenomen werd en uitdrukkelijk vermeld dat die niet van Sumatra kwamen.

Een dergelijke verwarring schijnt de spelling „Java (nese)" te veroorzaken. In de Hindoeperiode staat Java tusschen aanhalingsteekens bij 't verbranden van den Cham tempel, niet bij het bezoek van den prins van Kashmir (een beleefdheid ?), noch (43) bij de vaartuigen, die het Maleische Malacca bevoeren. Maar uit het Portugeesch van 1510 wordt over dien handel vertaald (57): „goud dat in bovengenoemd koninkrijk Jaoa gevonden wordt. „Deze Jaos, die de kost verdienen door de zee te bezeilen, nemen „hun vrouwen en kinderen met zich mede ... en daar, in die „schepen, worden ze geboren en daar sterven ze". Inderdaad herinnert dit wat sterk aan (115) „de Saletters onder den koning „van Johor, die grootendeels in hun Prauwen blijven met hun „vrouwen en kinderen", maar uit het Portugeesch van 1603 wordt (84) de naam meevertaald: „Malacca is zonder provisie en kan „er geen krijgen omdat de Hollanders die, welke de Javanen „brachten, gestopt hebben".

Op deze plaats wordt dan wel het contract met Johor van 1606 vermeld, maar niet het beleg, dat bij de „Dutch East India Company" hoort (112). Van 1639 wordt daarentegen gezegd (85) „Hollanders en Atjeh hadden Malacca belegerd", maar ook, terecht, (119) „Omdat de Hollanders door den Sultan van Johor geholpen werden . . . stak Atjeh geen vinger uit bij den doodslag „aan haar doodsvijand".

Wellicht is het foutieve gegeven uit een Portugeesche bron afkomstig; ondanks het bijzondere feit dat Winstedt Hollandsch kent, lijkt hij toch Portugeesche texten bijzonder te vertrouwen.

Geheel in afwijking van Clifford in „Further India" bijvoorbeeld, worden de excuses voor den overval op Malacca uitvoerig weergegeven. Toch is het verhaal van Ruy de Araujo en consorten weinig overtuigend (54): nadat de beraamde aanslag op de Sequeira was verraden, zouden ze gegrepen zijn „ongewapend lading „verzamelend"; Sequeira zeilt weg, maar op bericht van den val van Goa worden Ruy c.s. wel losgelaten. Daarna ontvluchten (!) er acht en komen (Albukerk tegemoet) naar Pidie, terwijl ze weten dat een Malaksch rebel te Pasei zat, waar ook juist de vorst verdreven blijkt en door Albukerk geholpen zal worden in plaats van door zijn Javaansche familie. Allicht hoorden de Javanen te Malacca dit: (64) „hun hoofd ... zond een geschenk van san- „delhout aan Albukerk en beloofde hem geheime hulp". Na den terugtocht der Maleiers (67) „zond Albukerk 400 Portugeezen, 600 „Javanen en 300 Peguanen ... beval de Javanen het platteland „af te zoeken naar Maleische vluchtelingen". Nainachetti, (66) „die Ruy de Araujo vriendschap had bewezen (70) werd als hoofd „der Hindoes aangesteld" en „Voor zijn groote diensten werd Ruy „de Araujo Factor en opzichter van 't fort en beslechter van „geschillen tusschen inlandsche hoofden". Van den kruistocht tot verlossing van de arme gevangenen komt den onoverwinnelijken kapitein niet veel meer toe dan een met zorg voorbereide steun aan de Javaansche partij te Malacca en de eerste dier partij, die met hem te doen had, de koning van Pasei, had zooveel vertrouwen in zijn toezegging van hulp, dat hij den dag van vertrek onvindbaar was!

Een ander voorbeeld van ontzien der Portugeesche gevoeligheden is, dat wèl spottend geschreven wordt (123) over den wijn, azijn, boter en olie der twee Malaksche dominees, maar in 't heele hoofdstuk over den Portugeeschen tijd over de geestelijkheid gezwegen wordt. Bij de verovering door de Hollanders wordt ten onrechte vermeld (119) dat „de priesters en Jesuiten ... in een „Hollandsch schip naar Negapatam voeren", terwijl een aanmerkelijk deel achterbleef, wellicht Batavia, waarheen ze gebracht werden, verkoos boven Portugeesch gebied.

Dit laatste behoort zeker tot de „errors & omissions", die bij zulk pionierswerk onontkoombaar zijn. Ik moge er nog enkele signaleeren: de dateering van Garcia de Sa (72/74), het initiatief

van Atjeh bij den anti-Portugeeschen bond (79/80), de titel Gobernador del Sul (86), de organisatie der V. O. C. (110), het particuliere land Clebang (154), de opheffing der Engelsche Compagnie (109, 196), de namen der Prins(ess)en van Oranje (120), en de overdracht van Malacca in opdracht van den Prins-president (169/204). Bij dit geval, in verband met Raffles' rol te Singapore, moeten wij dankbaar erkennen dat weer eerder aan Hollandsche opvattingen recht wedervaart dan aan Engelsche.

Ten slotte moge ik een poging wagen om „de Boegineezen, „beroemd in Malaya's geschiedenis" (151) te determineeren. De bloedwraak, die hen naar 't Westen dreef, herinnert aan de „ge„welddadigheden" van 1676, maar de op een na jongste broer is pas in 1745 gestorven. Wel waarschijnlijk is echter dat de wraak wegens schennis van Aroe Palakka's vrouwen geschied zou zijn door een zoon van zijn nicht; ik veronderstel dan dat de Loewoeksche prins Mohama, de man van Paekatana, zou geweest zijn. Een andere moord, ook door Erkelens (Verhand. L, 3) vermeld, geschiedde in 1700, maar de wraaknemer is bekend: Aroe Teko, die tot 1720 naar Ceylon verbannen werd. Is hij het die bij Winstedt (Selangor p. 4) in 1721 optreedt onder den naam Daing Matekko of een zoon uit de ballingschap?

Ik opper de laatste quaesties vooral om te doen zien dat het belang van de History of Malaya voor Nederlandsch Indië niet alleen in het prae-historische of Rafflesiaansche deel schuilt, maar op allerlei punten verwacht kan worden. Behandeling van die punten kan wellicht directe gevolgen hebben, want het lijkt waarschijnlijk dat na de samenvatting der Maleische staats-geschiedenissen ook die van „Malaya" eens zal worden opgenomen in een werk over de Maleische wereld ongeacht staatkundige grenzen. En aan wien zou men dat werk liever toewenschen dan aan Winstedt, bij wien „history" de attractie der „story" behoudt?

P. J. W. MACDONALD.

RUDOLF OTTO, *Die Lehr-Traktate der Bhagavad Gītā*. Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, No. 179; Mohr, Tübingen, 1935.

Na mijn vrij uitvoerige bespreking van Otto's *Urgestalt der Bhagavad-Gītā* in de vorige aflevering van dit tijdschrift kan ik over dit vervolg-deeltje, waarin de schrijver de naar zijn meening in de oorspronkelijke Gītā ingevoegde leerschriftjes nader bespreekt, kort zijn. In tegenstelling tot het eigenlijke gesprek tusschen Kṛṣṇa en Arjuna, dat (p. 4) een grootsch stuk epos, een deel van het epische verhaal is, staan volgens Otto acht tractaatjes, op wier aard en bijzonderheden hier nader wordt ingegaan: 11, 52 — 12 'n prapatti-bhakti-tractaat; 14 — 15 (men vergelijke reeds Oldenberg, Bemerkungen zur Bhagavadgītā, Nachr. Kön. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl., 1919, 338) afkomstig uit kringen van bhakta's, die vroeg den invloed van het Sāṃkhya-systeem hadden ondergaan en zich dit trachtten dienstbaar te maken (de noot over brahman, p. 8, had men gaarne uitvoeriger gezien); 16 — 18, 49, een stuk zonder bepaald sectarisch karakter, een eenvoudige „Moralpredigt" met wijsheidsleer, moralistisch theïsme; hierin worden drie stukken onderscheiden: 16; 17 — 18, 49 (waarin glossen zijn binnengedrongen), 18, 50 – 57. Bij de interessante beschouwingen over de laatste passage (p. 19) hadden met vrucht in het betoog betrokken kunnen worden de in verscheidene publicaties neergelegde opvattingen van Hertel over „brahman" en de belangrijke resultaten van Vogel's onderzoek over „tejas". Voorts de tractaatjes Gītā 13 (behalve eenige secundaire invoegingen); 5; 6 — 9 (6: sa-iśvara-yoga als Vorstufe; 6, 47 — 9: bhakti; 2, 38 — 4, 47 [Buddhi-yoga, verknüpft mit Verehrung Krishna's als des iśvara-guru (guru-bhakti)]; 10, 12 — 42. Men vindt hier (pp. 32 vlgg.) een uitvoerige discussie over een aantal door Garbe voor geinterpoleerd gehouden verzen.

J. GONDA.

A study of customs pertaining to Twins in Bali

by

JANE BELO.

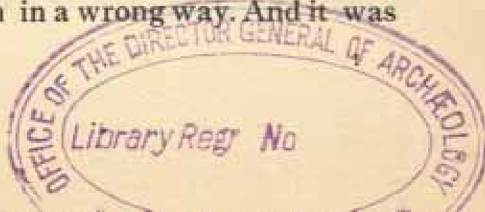
Part I

Description of the Ritual at Sukawanā, District of Kintamani, Bali.

On the night of September 18, 1933, twins were born to a woman of Sukawanā. When the family saw that the twins were a boy and a girl, they knew that this was a great wrong, that disaster had come upon their house and upon their village.

A brother of the father ran to the open place before the Balé Agung, the village temple. There he beat upon the *kul-kul*, the hollow wooden alarm, so that all the men of the village would come together to hear the direful news. And the sleeping villagers awoke in their tiny houses still warm with the dying coals of the evening fire, and came forth wrapped in their blankets, for at night it is bitter cold on the slopes of the Gunung Pĕnulisan.

One by one they approached and took their places in the Balé Sĕkăhă, the meeting place of the men. The ancient men, two Kĕbayan and four Bau, priests and rulers of the village, sat cross-legged on the South East side of the platform, for that is *kajă* and *luanang* in Sukawanā, the direction of the mountains, the abode of the gods, and the highest place. When it was known that Ni Jungir had given birth to twins, of which one was a boy and one a girl, the ancient men said, "that is *manak salah*", that is to have children in a wrong way. And it was



decided that at dawn of the next day the men should not go to their work in the coffee gardens, but gather at the house of I Lèwèr and Ni Jungir. There they should tear down the cursed house, every post and board and rafter of it, and carry it away out of the sacred limits of the village to the unholy (*tĕngĕt*) land on the edge of the graveyard (*watĕs sĕmă*). And the father and the mother and the new-born twins should be banished (*kĕtundung*) from the village, to camp on the unholy ground for one month and seven days (*asasih pitung dină*). So did the village law decree. And during the time of banishment neither the father nor the mother of the twins might approach the village for any reason whatsoever. Their relatives would bring them rice, and the people of the village help to guard them at night from the dangers of the unholy place where they must sleep.

Furthermore all the hundred and seventy-five men who belonged to the Balé Agung, although they came from the four distinct divisions of the village, Tanah Dăhă, Dajan Balé Agung, Kauh and Kangin, these men and their families would be for forty-two days [1]) unclean (*sĕbĕl*). The doors of the temples must be closed, no one might venture even into the outer court, nor might he step into the little square of holy land on which is built his *sanggah*, the household shrine.

At the end of this period there must be a great ceremony for the purification (*mĕrĕyaschită*) of the village, for the turning off of the curse (*malik sumpah*) on the unfortunate (*lachur*) parents, with many offerings both to the gods (*batară*) and to the demons and bad spirits (*kală bută*). When these ceremonies have been accomplished, the people of the village will again be allowed to enter the temples to worship the gods. But the great feast, the *usabă*, which was to have fallen on the next full moon but one, six and a half weeks after the birth of the twins, had to be

---

[1]) The *sasih* is a month of 35 days. This month, plus seven days, makes forty-two days.

postponed for two more moons. Instead a simpler *odalan* would be celebrated in the Balé Agung, and afterward the gods carried in procession to a temple one day's walk away, accompanied by four hundred of the villagers, to be fully cleansed with holy water of the evil which had befallen them (*mĕlis, ngĕlungayang*). This is the way of old. The people must obey the laws of the *kramă désă*, for should they neglect the ritual in any form, famine would be upon the land, pestilence in the village, the crops fail, the beasts die. The birth of *anak kĕmbar bunching*, a boy and a girl, is the sign of disaster — only by strict adherence to the laws may the disasters be averted.

On the morning following the birth of the twins the men of the village tore down the house where they were born. It did not take long, for the houses of Sukawanā are but a single chamber fitted with a raised sleeping-platform on either side of a low hearth — three stones on a mud floor. The walls are of solid two-inch boards, the roof a shingle of split bamboo, turned inner side upward to make gutters for the rain. When the house was in pieces, the men loaded it on their shoulders and carried it off down the steep trail to the edge of the graveyard. Behind them came the women bearing mats, baskets, clay pots, a coconut spoon, all the furnishings and contents of the house. When they had finished, the place where the house had stood lay bare and empty, a break in the trim line of the compound, like the gap of a fallen tooth.

If the new house which was to be built up out of the materials of the old had been to accomodate only the family of the twins, the building would have been easy, for the wood is joined, the pillars fit into the beams, and the roof bamboos hang on their supports by slits cut in the lower side of each shingle. But the new *kubu* was to accomodate some fifty men. These were the watchmen, the *gĕbagan*, relatives and villagers who would take turns sleeping there beside the graveyard. Why must they watch — what must they watch for? Are they the keepers of the unlucky parents? No, the people say they come out of

compassion, to help the banished ones, for it is lonely beside the graveyard and evil creatures (*léyak*) roam there at night, and one would not dare to be there alone, no, not even ten strong men would dare to sleep there, but if there are fifty it is noisy and no one is afraid.

So the villagers brought bamboo poles and rough mats of woven coconut fronds and sheaves of the long grass which grows upon the hillsides. With the posts of the old house and a few green trees as supports, they patched together a shelter some forty feet long by twelve feet wide. (The original house measured perhaps fifteen feet by nine). At the northwest end (*tĕbènan*) of the building a private room was walled off for the parents with the twins, provided with a hearth for their use. The watchmen have two long rows of boards laid on stones for their sleeping place, and a kitchen outside to the southeast. The mother and the father of the twins may not cook their food in the same kitchen with the watchmen, for they are too unclean.

By evening the *kubu* was ready, a draughty and uncomfortable place, for the reception of the unlucky family. The mother of the twins, still weak from a difficult birth, was carried down the hillside and installed in this prison which she might not leave for a month and seven days. The grandmother of the twins carried in a coconut shell their joined placenta, wrapped in cloth together with as much of the blood, amniotic fluid and sack, as could be collected. The *ari-ari* (placenta with umbilical cord) of any new born child is called his brother (*nyamă*) and must be buried in or before the house. A shrine is made for this ugly and terrifying brother, and offerings given to it daily so that it may watch over the living child. The *ari-ari* of the twins was taken to the *kubu* and buried under the hearth in the private room of the parents.

I have heard in Bali that twins such as these are 'wrong' because the boy and the girl are as if married in the womb. I have heard also that if a boy child brings his wife with him out of the womb, it is a birth such as only gods and kings may have. For the common *sudră* it is an affront to

the *rajā* (*mamadā rajā dalēm*) to have children in this way.

But Sukawanā is a Bali-agā village, where the Hindu religion has never quite penetrated, where no high caste people have ever lived, and every man is born the equal of his fellow. I Lèwèr, the father of the Sukawanā twins, said he was pleased when they were born, as a father always is to get a child. But his pleasure was offset and counterbalanced by the great trouble of their being boy and girl, for that meant a big expense to him. At the *mĕcharu* for the purification of the village he must provide a *kĕbo* (water-buffalo), a calf, and a pig to be sacrificed. The many offerings which must be made, the quantities of rice and coconuts and fowls would be at his expense, except for the contributions of his fellow-members in the Balé Agung. The village law decrees that each man must help the poor (*lachur*) father with gifts according to his means, but all that is not given falls to the share of the father, and he alone is responsible for the complete array of the offerings. I Lèwèr also loses his house, already torn down, for at the end of the forty-two days the *kubu* constructed from its materials must be burned to the ground. And all his possessions, his mats, his clothes, and those of his wife, must be burned also, or cast away into the river, so that nothing may remain which has been connected with the uncleanness of the birth of the twins.

But I Lèwèr was not ashamed. He said: "I am troubled (*sĕbĕt*), but I am not ashamed (*lĕk*)". He knew only that the big ceremony must take place to avert disaster from the village. He opened his eyes wide with surprise when we asked if he had heard that this was the Rajā's way to have children. "No", he answered, "I have never heard it".

We asked if people say that the twins are already married in the womb of the mother. I Lèwèr answered, "I do not know". And the old men sitting by said: "How can they, they are so small!"

But it was known in the village that if both children survived, they might, if they so wished when they grew up, marry each other.

As for the mother, Ni Jungir, she had nothing to say, except that she had much trouble at the birth of the twins, for it was hard, and she lost much blood.

Three days after their birth the knotted ends of the umbilical cord attached to the navels of the children had dried up and fallen off (*kĕpus pungsĕd*). Now could take place the ceremony called *mĕlĕpas aon* — literally translated the "loosing of the ashes", a purification which for the ordinary child takes place in the house, and after the observance of which the father and mother are allowed to go out from the house-court into the village, and the baby may be taken for the first time out of the inner room where he was born. In the case of these twins the ceremony took place in the *kubu* on the edge of the graveyard. The offerings, which include *nasi sĕgaan*, dedicated to bad spirits, tongs of bamboo and a blade of bamboo such as is used to cut the umbilical cord, and thorny branches of three kinds (traditional in many countries to drive off the evil spirits which attack new-born children), these offerings for the twins were not double, but followed the customary allotment for a single child. (The name of the ceremony is perhaps connected with an offering of cooked rice mixed with ashes, which must be included. But the meaning remains obscure and could not be explained by the people, except that it marks the freeing of the father, mother, and child from the uncleanness [1]) of the birth, when the last "dirty" piece of cord has dropped from the navel).

---

1) The word used by the Balinese is *sĕbĕl.* There is a tendency among European observers to give to the word a meaning connected with magic as well as its literal meaning of "unclean, impure". Dr. KORN, in *De Dorpsrepubliek Tnganan Pagringsingan* (p. 163), says, „Bij de geboorte van het kind ... zijn moeder en kind magisch zwak, men noemt dit sbel welk woord in de regel met „onrein" wordt vertaald. Menschen die sbel zijn wegens de geboorte van een kind mogen geen bezoek van vreemden ontvangen. Dezen zouden de magisch zwakke kraamvrouw in gevaar kunnen brengen door hun eigen magisch vermogen".

But it seems to me confusing to impute such a meaning to the word *sĕbĕl.* The Balinese language has no general term for magic, although there are special words for charms, *sĕranā, gunā*, and for 'supernaturally

On the ninth day the boy-twin died. He was buried in the graveyard. The graveyard of Sukawană has five divisions, running from *kajă*, nearest the mountains, to *kělod*, nearest the sea. The highest place, near the mountains, is reserved for young children who died before losing their first tooth (*tondèn měkětus*). The lowest place is for those who have died an unnatural or wrong death, who have died in an accident or taken their own lives (*salah pati*). The boy-twin was buried in the highest place. Alone amongst all the bodies those of the little children *tondèn měkětus* do not have to be later dug up and cremated. For cremation is a purification, and the little children have not yet any sins. This twin child, then, was not wrong nor sinful in himself.

---

powerful through holiness', *sěkti* (çakti), and the word *těngět* is applied to things and places fearful in appearance or charged with evil power, such as the witch *Rangdă*, or the placenta of a new born child, or graveyards, certain temples, trees, and bridges where supernatural manifestations are frequent. The Balinese have no abstract conception of magic, and they do not suspect that many of their customs and religious practices are considered by Europeans as forms of magic. Therefore it seems incorrect in trying to render the Balinese thought to bring in a concept which, though familiar to the observer, is foreign to Balinese thought. A woman Pěmangku told me that she might never enter a house, even of her nearest relatives, during the three days after the birth of a child, for she who was in charge of the temple, where the gods are *sěkti*, might not come in contact with that which is *sěběl*. Relatives are *sěběl* after a death in the family, and a woman at the time of menstruation. The high caste woman is for three days banished from the *puri* of the princes, and literally imprisoned in a special court. The Sudră woman at this time may not sleep upon the same *balé* as her husband, although she bathes in the river and cooks his food. She may not enter the temples or the *sanggah* (household shrine). In the village of Sayan it is said that the goddess Durgă must leave the temple once a month, when she is *sěběl*, and take up her place in the graveyard, where she may be given offerings at what is known as the throne of Prajāpati. (A mystic explained that Prajāpati is really a woman in the form of a man.) From these examples it will be seen that the word *sěběl* means unclean in the sense of "dirty" and in the religious and mystical sense of "impure", but in the Balinese mind there is no direct and conscious connection of the *sěběl* state with magical weakness.

On the twelfth day after the birth of the twins the ceremony *nyambutin* was celebrated in the *kubu*. After *nyambutin* in Sukawanâ the usual child and his parents are sufficiently purified to be allowed to enter the temples. Although for the family of I Lèwèr there still remained thirty days of exile, during which they might not even enter the village, much less the temples, still these small offerings had to be made according to custom.

During the last days the men of the village were busy at the *kubu* cutting trees into blocks for the chopping of the meat offerings, weaving rough trays of split bamboo, preparing skewers and sharpening knives for the feast. It is a part of the custom that the villagers must not only contribute to the offerings but lend their indispensable aid in the making of them, for it is an array such as no single family could prepare alone. In return they are treated to a feast at the expense of the father of the twins. In the houses of I Lèwèr's erstwhile neighbors the materials were collected. Each man sent his share, according to his means. If a rich man should send a poor contribution, he would be too ashamed! The women cooked the rice and formed it into little cones, and into cakes of varied shapes and colors, and of sugar and riceflour they made still other dainties for the gods and for the demons. They wove plates of palm-leaf, and decorative fanshaped, circular, and trailing *sampéans* as top-pieces for the offerings, all of the young yellow leaf cut with a knife in strong simple design. The part of the men is the killing and preparation of the animal offerings. On the day before the ceremony they killed the water-buffalo, skinned it, and cut and cooked the meat in various ways. The next morning the calf, pig, goat, goose, ducks, chickens, and the three-colored dog ('red', black and white) were killed and made ready. At eleven o'clock in the morning I Lèwèr's neighbors were still busy finishing the last dozens of palm-leaf decorations necessary for the offerings. When all was done the splendid array was laid out upon the bare ground where I Lèwèr's house had stood, and they were enough to completely



Photo Walter Spies.

1. *The parents with the twin, the grandmother holding the pusuh.*



Photo Walter Spies.

2. *The big kubu for the exiles.*



Photo Walter Spies.

3. The big kubu is burned down.



Photo Walter Spies.

4. Ceremony at the small kubu. The father holds the pusuh, the mother the twin. Each carries a knife with an onion impaled.

cover the space. According to color and to kind the offerings were placed in specified positions, to the five directions, North, South, East, West, and Center. At the *kajă* corner stood the *sanggar tawang*, a bamboo 'throne' set up in honor of Surya, the Sun.

The ceremonies were to be celebrated by a *sĕngguhu* priest, a non-Brahman, called from a village some ten miles distant, assisted by the *balian* of the village (witch-doctor and medicine-man). *Sĕngguhu* priests belong to the older social order of Bali, before the Hindu castes were introduced, when the people were divided into guild-castes. What their rôle was before Hinduism is unknown, but today they are especially in charge of *mĕcharu*, formal offerings to the demons. At many big ceremonies, such as those at Bĕsakih, and in certain districts the yearly purification the day before *nyĕpi*, where the Brahman *pĕdanda's* officiate, the *sĕngguhu* is present to take charge of the *charu*. In such cases the *sĕngguhu* 'follows' or obeys the Hindu high-priest. But he may also officiate independently and alone, as was the case in Sukawană. The *balian's* position in Sukawană is anomalous. He has no place in the village council, the *saing-23*. At the formal sittings on the Balé Agung he has no special seat, but is grouped with the ordinary villagers. In other words, he is not only not a priest for the gods of Sukawană, but he has no official position in the *kramă désă*.

Towards noon on the forty-second day after the birth of the twins, the Balian, accompanied by thirty or forty villagers, went down the hillside to the place on the edge of the graveyard, for the *kubu* must first be burned. A preliminary ceremony took place in the private room of the parents. The offerings were small, and consisted of (a.) *tĕbasan*, composed of rice and thread and *kèpèng's* (cash), arranged on *dulang's*, the offering trays, and (b.) *karangan manchă limă*, five little banana leaf plates of squewered pig meat and five little banana leaf plates of rice. These are arranged according to the five directions. The Balian repeated prayers in the old language, and sprinkled the

offerings with holy water. Before him knelt I Lèwèr and Ni Jungir. In the mother's arms was the girl-twin, swathed in white cloth. The father held a pseudo-twin swathed also in white cloth. This pseudo-twin was simply the dark red flower of the banana plant, with the primitive drawing of a person impressed in the surface of the bud — a head, two arms and two legs roughly indicated, without attempt to denote the sex. The banana flower or bud is called *pusuh* [1]), and resembles a large heart in shape, while the name for heart in Balinese is *pĕpusuhan*, as if derived from the flower. The people of Sukawanā had no other name for this substitute twin than *pusuh*, but they made it clear that it was intended to take the place of the dead boy-twin in the ceremonies.

Both mother and father held in one hand a knife on the end of which an onion was impaled. This 'weapon' is powerful against evil spirits, and has to be carried on all occasions when a new-born child is taken out of its own house-court [2]). I Lèwèr and Ni Jungir never let

[1]) In many districts of Bali such a "*pusuh*" is used at the ceremony called *mĕcholong* for new-born children, which takes place twelve days, forty-two days, or three months after the birth. It is one of a set of three *cholong's*. The other two are a live chicken, and a *papah*, the stalk-base of a coconut frond, on which a cross or a rough drawing of a person is made in chalk. The chicken may be stolen for use in this ceremony ... *cholong* means steal. However the ceremony *mĕcholong* is for a live child, and seems to carry the meaning of providing substitutes for the living child so that the evil spirits which molest young children will be satisfied and leave the child alone. *Mĕcholong* and this use of the *pusuh* are unknown in Sukawanā. The *pusuh* in this case, the people definitely stated, was intended not for the living girl-twin but to take the place of the dead boy-twin.

[2]) This rite is mentioned in a popular verse sung to little children in Bali:

Bibi anu, lamun payu luas manjus, atĕngé tĕtĕkang, yatnain ngābā mĕsui, tyuk puntul, bawang anggon pĕsikĕpan.

Anak lyu, bĕntjanā dimargā agung, bajang alu bukal, mĕngisĕp nyonyo ngulanting, mĕngĕtĕkul mĕkranā tan pĕsu ĕmpĕhan.

Sangkan hitung, tuyuhé mĕpalā lampus, ngulah bĕtĕk basang, ratine juwā ngĕmasin, dadi lachur, nyén anaké sĕsĕlang.

Sangkan lachur, numadi jĕlĕmā ĕluh, i mémé nyayangang, i bapā mĕpédang mati, yaning hidup, méméné anggon jalaran.

these knives out of their hands throughout the day of the ceremony.

A fire was burning on the hearth in the parents' room. At the Balian's direction the mother took a handful of dried corn from an offering-plate and cast it into a new clay pot which rested over the flames. She stirred the corn about until it was brown. Then father and mother had to reach three times into the pot and eat a grain of corn. After the third time the father raised the pot and smashed it on the stones of the hearth.

Someone handed the father a torch of dry grass which he lit at the fire. He came out, bearing his false twin, his knife, and his torch, to set fire to his house. The mother followed with her child. The Balian repeated a short prayer, and then performed a final rite. In one of the offerings stood two cones of rice tied together at the top with a bit of thread, a *kèpèng* strung on to each. The top of each cone he pinched off, then he broke the joining thread. He rose, came out of the house, shut and bolted the door on the outside. None of the evil which was in that house must escape.

The villagers bearing torches lit from the father's fire set the house burning. In ten minutes the flames were leaping high, threatening the nearby forest. The Balian, the mother and the father, with a group of villagers and friends, stood on the hillside watching until the house crumbled to ashes.

It may be translated:

Mother, whoever you are, when you go to bathe, bind tightly your breasts, take care to bring with you mĕsui bark (cortex sp.), and a dull knife with an onion as charm.

Many wicked people threaten on the highway, evil spirits in the form of flying foxes, which suck at hanging breasts, taking their place at the breasts, so that no milk comes out.

Take into account that trouble brings death, even though the belly is filled, the baby is the cause of the trouble, and if bereaved, who will there be to envy?

The trouble is that the child was born as a girl, her mother loves her, her father would wish her dead, but while she lives, her mother will take care of her.

Before the parents with the twins might reenter the precincts of the village, their house must be burned three times. So they told us. We followed the group of villagers up a steep trail, not the direct route to the village, to a place where it joined the trail leading to the graveyard. A man carried a torch freshly lit with the same fire which had burned the big *kubu*. They had kept this fire alive by lighting a new torch as the last burned down. In the center of the trail stood a small *kubu*, four posts set up and covered by a roof of grass-thatch not more than a meter square. Under this roof was an improvised *paon* (hearth) and a clay pot such as was used before. The fire was lit in this *paon* from the torch bearing the old fire.

The Balian sat beside the little *kubu* and set out again the offerings *karangan manchă limă* in the five directions. The father and the mother knelt beside their hearth. The Balian again dedicated the offerings, and the ceremony *nyah-nyah jagung* (to fry corn) was repeated exactly as described above. When the pot was broken, the father lit a torch at the fire on the hearth and ignited the roof of dry grass. It flared up like a match and was gone.

The people rose and made their way towards the village. Someone carried the torch which the father had used. When they came to the place just outside the wall of the outermost house-court, another small *kubu* stood waiting. With another set of the same offerings, again the mother and father cooked their corn and ate three times from the pot. When this *kubu* was burned the torches could be cast into the flames. Three times I Lèwèr had taken fire from his kitchen and burned down his unclean house.

The Balian explained: three times the parents of the twins have just come to a new house, they have cooked and eaten there, and then set fire to it – this is to show, he said, that they are miserably poor, they have nothing (no house, no possessions), so that the people of the village will take pity on them. Someone in the village will have

to give them shelter in his house, since they have no longer any house of their own [1]).

I Lèwèr and Ni Jungir, after forty-two days of exile, were now free to enter the village. They walked slowly and with dignity down the street where their old house had stood, each carrying a "twin" and each firmly grasping a knife with an onion impaled. There was no greeting from the villagers, nor any sign of joy or sadness on the faces of the parents. Before they reached the site of their house, twenty yards away down the street, mats were spread for them. There they must sit and wait in the street for perhaps three hours, while the ceremony *malik sumpah* would take place – the ceremony of turning off the curse which was upon them, but in which for the time they had no part.

Immediately opposite the entrance to the house-court the feast for the villagers was going on. Many men sat cross-legged on the *balé's*, enjoying their portion of rice and succulent morsels of meat. In the roadway pits had been dug for roasting, and ducks, chickens, pigs and sausages were being given a final turn on the spit. The villagers who had witnessed the ceremonies outside the village now had their share of the feast.

The Sěngguhu priest now took his place on a mat spread amongst the offerings on the site of the old house. Before

[1]) The Balian did not give the obvious explanation that the parents had to burn their house three times lest they might bring a curse upon the house in which they would live. If there were any chance of disaster accompanying them no villager would receive them into his house. A lontar from Tonjă states that if anything is lacking in the ceremony twins may be born three times in succession. I did not find anywhere else in Bali the custom of burning two small *kubu's* after the real one. But in general the case does not come up that the parents must be given hospitality in another house, for the village plan of Sukawană differs from the usual village made up of individual family courtyards. The usual Balinese house consists of several separate buildings, and only the *balé pĕgat* or the *mĕtèn* where the children are born must be torn down and burned ... sometimes not even that. So that the parents on their return still have other buildings to inhabit in their own housecourt, and are not obliged to seek hospitality elsewhere.

him were arranged his holy instruments – the figure of a man seated on a lion in ancient Chinese pottery, containing holy water, a bronze lamp containing glowing coals of sandalwood, a bronze bell, a bronze "astrological beaker" with the signs of gods and zodiac in raised relief, and bearing the date 1248 (Çaka = 1326 A.D.). This beaker was filled with holy water and the chopped petals of flowers. During the ceremony the *sĕngguhu* priest several times after ringing his bell immersed it in this beaker of holy water.

The two most honored ancient men, the two Kĕbayans of the village, came and sat behind the priest (see Fig. 6). The Balian also sat near and assisted in the ritual. The Sĕngguhu began with prayers and offerings *bĕdu'ur*, "above", made facing the *sanggar tawang*, to the gods. He then returned to his place among the offerings arranged in the five directions. These included the waterbuffalo, calf, pig, goat, goose, chickens, duck and dog, and the thousand minute offerings of rice and palm which must be provided according to rule and no one of which may be omitted. The dedication seemed to follow the order of Bali-Hindu ceremonies, with *mantra's* (prayers in the old language) repeated by the priest, the ritual of fire and holy water, the ringing of the bell and the sprinkling of the offerings using two broom-like bunches of young coconut leaves, called the *lis* and the *tĕgtĕg*, or *tugtug*. To the *lis*, which they said was male, was attached a small woven "basket" of leaf called *kĕtipat pusuh*, and to the *tĕgtĕg*, female, one called *kĕtipat tulud*.

Towards the end of the ceremony the *sĕngguhu* took out from a basket the great conch shell which is traditional in the ritual of his priesthood. While he rang his bell and repeated prayers the Balian blew great blasts upon the conch, calling the *Kala's* and the *Buta's* from afar to come and receive the meat and rice and palm-wine spread there for them.

The final rite was again the breaking apart of the two cones of rice tied together with a bit of thread, just as was done in the *kubu*. The priest said the offering was called *pĕras*. But the meaning of the rite he could not explain.

Now the priest rose, and the Balian, and the men and women of the village who had assembled to watch the proceedings. They turned to the entrance of the house-court, where, at the bottom of the stone runway leading down to the lower level of the street, stood the parents with the twins. Now at last they were to have a part in the ceremony.

I Lèwèr and Ni Jungir had on all new clothes. (This was another expense of the day for them.) There in the street they had discarded the filthy clothes worn night and day during the forty-two days of their exile, and donned fresh bright batiks and crisp shirts. Ni Jungir carried her child in a new *slèndang*, and both twins were wrapped in clean white cloth. The parents knelt in the roadway. At the Balian's direction a woman relative sprinkled the four unclean ones with holy water, three times with the *lis*, three times with the *tĕgtĕg*. They were more doused than sprinkled, so thoroughly did she wet them with the purifying *toyă*. Then the clay pot which held the water was dropped and smashed behind the parents, scattering its remaining contents upon them [1]).

But not yet were the unfortunate ones sufficiently pure to enter the house-court where they had lived. They turned away, following the priest and the Balian towards the village temple, the Balé Agung. There they squatted at the foot of the steps which lead up to the temple gate — not allowed to go further until several other ceremonies should have been performed.

The priest entered the first court of the temple, where stand the two long buildings called Balé Agung, one used for the formal sittings of the village council at dark moon, the other at full moon. On the ground of the court, before the temple gate, the offerings were set out to the North, South, East, West and Center. But this time only fowls were used in the ceremony, the bigger offerings of pig and goat

---

[1]) This is called *ngĕlukat* in most villages in Bali, and is usual in the purification ceremonies for twins. But in Sukawană the word *ngĕlukat* was unknown, and the priest said this was part of the *mĕrayaschită*.

and calf and buffalo were not necessary. Some of the villagers came in to watch the priest at his prayers, but no one was yet allowed to enter the higher court of the temple where the shrines of the gods stand, and where the sacred *pěrtasti's* are kept. Later on in the evening, after the full order of the purification had been completed, they would be allowed to enter the courts of the gods.

The priest dedicated the offerings as before. This, he said, was the *měrěyaschita* of the temple.

It was now time for the *měsakapan* [1]) of the parents and the twins. This took place at the foot of the temple steps where they sat waiting. The instruments of the ceremony were the following live animals: a white duck; a chicken "with feathers going the wrong way"; a red, white and black chicken; a chicken with feathers like casuarina-tree needles; and a small pig, uncastrated [2]). These beasts are required to "eat out" the uncleanness of the parents and the twins. Each beast was to act on a separate part of the body, divided thus; the head, the two shoulders, the two hands, the body, and the two feet. The Balian, performing the rite, took each one in turn and made as if the beast ate at the skin of the person. The words used for this filth-eating were *ngèkèh* for the three chickens and *ngolsol* for the duck and the pig, because they have different ways of eating. The chicken scratches with its feet and pecks, the duck and pig snuffle it up!

These animals were not sacrificed, but set free before the temple, to live out their lives. No one would take them, the people said.

[1]) *Měsakapan* as generally known in Bali is a wedding ceremony, and does not resemble this ceremony, which is usually called *njèkèhan*.

[2]) The beasts' names and the divisions of the body on which they act were as follows:

bèbèk putih	on the head
ayam sidamală (sudă mală)	on the hands
ayam grungsang	on the shoulders
ayam bulu chěmară	on the body, up and down
kuchit butukan	on the feet.



Photo Walter Spies.

5. At the small kubu. The balian dedicates the offerings „karangan manchālimā".



Photo Walter Spies.

6. Offerings to the bad spirits on the site of the house. The sĕngguhu in the foreground: behind him the balian and two kĕbayan's.



Photo Walter Spies.

7. *The sĕngguhu rings the bell, while the balian blows the conch.*



Photo Walter Spies.

8. *Calling the bad spirits to the feast.*

It was nearing sunset. A procession started for the Meeting of Rivers, the *champuh*, a holy place some half hour's walk distant from the village. About fifty relatives and friends of the twin family accompanied I Lèwèr and Ni Jungir. Women carried on their heads baskets containing the old clothes of the unclean ones, and all the utensils and receptacles for food which had been in their possession before the disaster and had not been consumed in the *kubu* fire. Arrived at the *champuh* all these things were cast away into the water (*anyudang*) which leads down to the sea. There were prayers and a few offerings, and then these people rushed into the icy water to cleanse themselves thoroughly of the *sĕbĕl* state. The *pusuh*, the pseudo-twin, was cast away also into the stream. On their return Ni Jungir, carrying her child, walked still armed with the knife and the onion, but I Lèwèr, having cast away his twin, had no longer any need for his weapon.

I Lèwèr and Ni Jungir and the remaining twin were at last purified. They were taken into the house of his brother, where they warmed themselves at the evening fire, and were glad that they might once again sleep in security within the walls of their village. There, with two families crowded into one tiny house, they would have to remain for some months. I Lèwèr meant to rebuild his house on the former site, which stands waiting and bare. But for the time he has no resources to buy the necessary materials — all that he had in cash and in wordly goods has gone in turning off the curse of the birth of the twins. From the labor of his hands and from the fruit of his land he will in time reestablish his homestead.

That night there was no more village activity. Each family retired to its house, where the fires were burning, the women crouching beside them frying meat left over from the offerings. The men sat upon the raised *balé's* on either side of the hearth, and the children squatted on the floor, or sat quietly in the laps of their grandfathers, listening to the talk of their elders. We were guests in the house of the *Prĕbĕkĕl*, the headman of the village by order

of the official Dutch government. This man has himself no place in the village council. But his father, who is now an old man to whom no one pays much attention, was once *kĕbayan*, holding the highest position in his half of the village [1]). According to the village-laws a *kĕbayan* is superannuated when his youngest child is married. He becomes *sayă*, a place of honor without power, and the position of *kĕbayan* is filled by the next highest member of his half of the village council. To the house of the Prĕbĕkĕl came that evening several of the elders from the council — there were things to discuss in the order of the ceremonies to come. In three days' time would begin the *odalan* in the temple, replacing the big *usabă* ceremony which was due on that day, at full moon. The *odalan* [2]) would last two days, and afterwards the gods must go away. They must be carried in procession to the sea or to a holy bathing place, where they would receive their "bath of purification" (*ngĕlungayang* or *mĕlis*). For in the case of the birth of boy and girl twins even the gods are dirtied. So far it had not been decided to which place the procession would go, nor on what day. The Prĕbĕkĕl would have to inform the Punggawă, head of the district, who would report to the Dutch Controleur what was being done in Sukawană. But that night nothing was decided. When the fire began to burn low the visiting elders went away, and the people of the house rolled themselves in their blankets to sleep.

On the morning following the big *mĕrĕyaschită*, we were surprised to find offerings for *mĕcharu* again laid out in

---

1) The villagers are divided into two groups, *tĕngĕn* (right) and *kiwă* (left), into which they are born and remain throughout their life. Each group has its *kĕbayan*.

2) The *odalan* is not described because it was a ceremony belonging to the ordinary calendar of festivals in the Pură Balé Agung, and had nothing to do with the ceremonies occasioned by the birth of the twins. It is curious, however, to note that the *odalan* took place between the twin ceremonies, that is after the *mĕrĕyaschita* and before the *mĕlis*. In other villages where *mĕlis* was required for the birth of twins, it was arranged to take place before the *odalan*, and the people believed that only after *mĕlis* could an *odalan* be celebrated.

the court of the Balé Agung. The Sĕngguhu was present to officiate. The ceremony he called *manchă satah* this time, and the offerings included five chickens and a duck. He could not explain why a second *mĕcharu* or formal offerings to the bad spirits had to be made in the temple, so closely resembling the ceremony performed the previous evening. After the return of the people from the Meeting of Rivers anyone who wished was allowed to enter the upper court of the temple. Perhaps this second *mĕcharu* in the temple was to drive away any evil spirits which might have rushed in at the opening of the gates for forty-two days closed. But neither the priest nor the people gave any explanation of it — only, "that is the way it is done".

When it was over the Sĕngguhu returned to his village. His part in the ceremonies was finished. The next day nothing happened. There was visiting in the houses of the elders. Many cups of coffee were drunk in the give and take of hospitality. At the end of the day, without any formal meeting of the council, it had been decided that the gods should go on third day after the *odalan*, not to the sea, but southward over the mountains to the temple of Pausan, some thirty miles away. They would be carried in procession, riding in their pagoda-houses, accompanied by more than four hundred men, women and children. It would take a day to walk there. Two days they would remain there, making offering and sprinkling the gods with the holy water of the place. Then they would return to their village, up over the mountains, to reinstate their purified gods in the temple. That is the end of the ceremonies required for the birth of twins who are a boy and a girl.

Part II.

Variations of the Ritual and Taboos in different Districts of Bali.

As with all other customs in Bali, marked variations are found from village to village. I have visited a dozen different villages where twins have been born in the past few

years. These villages lie in the districts of Dèn Pasar, Tabanan, Mèngwi, Gianyar, Klungkung, Bangli, Kintamani and Bulèlèng. I have read lontars prescribing the ritual and special taboos applying to each of these districts except Kintamani. The contents of those lontars which it was possible to transcribe are given in Part IV. Of course the villages of a certain district will not necessarily follow the dictates of a lontar found in that district, but are more apt to go by their own individual rulings, referring to the authority of the texts in the possession of the priests only in case of difficulty or uncertainty. On account of the autonomic system of village law, the differences are innumerable, but there are some points on which most of the villages agree. The order followed in Sukawană, described above, is as typical as any, if it be remembered that in such an old and isolated village the ceremonies are fuller, the offerings greater, and prescriptions more strictly adhered to than they are in villages more subject to influence from the outside.

Among the major differences in the custom of the various villages, is that of the time of expulsion of the twins with their parents. This is generally forty-two days, but in Trunyan (at the Batur lake) three months of thirty five days, as it is also in the rules of the Sĕngguhu nabé (teacher) of Pĕjatèn, near Tabanan. In an old lontar from Bulèlèng the time is stated as three *tilĕm*, or dark moons. There is also the question whether the three *galungan* (yearly festivals) following the birth may or may not be celebrated. We shall see later that the lontars do not agree on this point. In certain villages, as in Kĕtèwèl (district Ubud, near the South shore), the sacred vessels for holy water kept in the temples must be overturned (*choblong mĕlingĕb*), and the temple gates closed up with thorny branches, so that the gods will not enter there and become contaminated during the time that the village is *sĕbĕl*. According to a Padandă from Sanur, and to a lontar from Tabanan, signs (*sawèn*) of the thorny pandanus must be put up before each household entrance gate.

It is not always customary to tear down the house or building where the twins were born. In Klunkung it is not done, neither did it happen in Tĕgĕs Kawan (Pĕliatan) nor in Kutri (Singapadu) in cases I investigated. When the house is not torn down a hut is built for the exiles out of bamboo and woven coconut fronds. The place of the *kubu*, where the twins and their parents must live for the period of their banishment, can be on the edge of the graveyard, as in Sukawană, or in the graveyard itself, as in Tĕgĕs Kawan; at the crossroads (*pĕmpatan*) as many of the lontars state, and as we found in a case of twins on the island (Nusa) of Pĕnida, in the village of Julingan; at the place where three roads meet (*talung tambi*) as at Taro; outside the village on the road to the graveyard, as in Nyĕstanan (Sayan) and Kutri (Singapadu); outside the village to the South as in Bu'ungan [1]) (Susut); or on the sea-shore, the old custom of Klungkung and of Sanur. All of these spots are of course relatively unholy ground, all graveyards and crossroads being favorite haunts of the bad spirits, whereas the sea-shore, as the „lowest" place, farthest away from the mountains and the abode of the gods, is fit for the reception of unclean people banished from the village limits. The number of watchmen (*gĕbagan*) considered necessary is a curious point of variation, for whereas in Sukawană the number reached fifty men who slept in the hut with the parents and the twins, in Taro there must be only ten or fifteen, in Klungkung, in Kĕtèwèl, in Kutri (Singapadu) five or ten villagers suffice, whereas in Tĕgĕs Kawan the *désă* does not provide any watchmen, but four or five of the relatives of the banished family join them to keep them company. In contrast, when twins were born in Nyĕstanan the entire *banjar* or village group of sixty men watched every night during the period of exile.

---

[1]) References to the customs of Bu'ungan and of Lumbuan are taken from the report of Idă Bagus Adiptă, *Menjelidiki adat-adat koena di-désa-désa dalam bilangan negara Bangli*, published in the *Bhāwanāgara*, Nos. 7, 8-9, Tahoen II, 1932-33, and Nos. 2-3, 4-5, Tahoen III, 1933.

The names applied to the purification ceremonies are various. Undoubtedly the same ceremony is called by different names in different villages, and probably a single name is often differently understood, and applied to unlike rituals.

These I have found in use:

mĕrĕyaschitā or prayaschitā	in Sukawanā, Klungkung, Bangli, Gianyar, Pĕliatan;
ngĕlungah	in Taro, Bu'ungan, Kĕtèwèl, Tonjā, Tĕnganan [1]), Bangli, Gianyar, Pĕliatan, Tabanan;
mĕsakapan	in Sukawanā, Tabanan, Julingan (Nusa Pĕnida), Buungan;
mĕtĕlah-tĕlah désā or mĕsadi	in Taro, Lumbuan [2]), Buungan;
mĕpĕrisadi or mapri saddhi	in Ubud, Gianyar, Bangli, Pĕliatan;

mĕcharu by these names:

malik sumpah	in Sukawanā, Taro, Klungkung, Nyĕstanā, Sanur;
panchā walikramā. . . .	in Sanur, Tonjā;
panchā sanak.	in Sanur;
panchā kĕlud	in Pĕdjatèn, Tonjā;
labuh gĕntuh	in Sanur, Pĕdjatèn;
wrĕspati kalpā	in Sanur, Tonjā;
yamārĕsi ganā saptā . . .	in Tonjā;
madudus.	Ubud, Gianyar, Bangli, Pĕliatan;
ngĕlukat or mĕlukat . . .	in Klungkung, Julingan (Nusa Pĕnida), Gianyar, Bangli, Pĕliatan, Ubud, Buungan, Taro;

---

[1]) References to the customs of Tĕnganan are taken from Dr. V. E. Korn, *De Dorpsrepubliek Tnganan Pagringsingan*, Santpoort, 1933.

[2]) Cf. p. 503 nt. 1.

mĕkiis or mĕlis	in Taro, Bangli, Gianyar, Pĕliatan, Bu'ungan, Kutri, Tabanan, Sanur, Tonjă;
ngĕlungayang (same as mĕlis)	in Sukawană;
ngĕlungahang (not to the river but only to the boundaries of the village)	in Lumbuan.

These last two are to be distinguished from the *ngĕlungah* above, which, in Taro for example, is the initial ceremony to be celebrated, first in the house where the birth took place, and then in the Balé Agung temple. In Sukawană, it will be remembered, at the *ngĕlungayang* a great number of the villagers went in procession with the gods to a temple far away. At the *ngĕlungah* in the temple at Taro the villagers are not even allowed to be present, for they are still too unclean to enter the temple, and the ceremony is performed by the Padandă, who has been called from afar, and the maker of the offerings, a man also from another village, since the inhabitants of Taro itself are considered too unclean to prepare the offerings. After the *ngĕlungah* in the house and in the temple, in Taro, comes the *mĕkiis,* not to the sea but to a river, then the *mĕtĕlah-tĕlah désă,* and finally the *mĕcharu* called *malik sumpah* at which a Sĕngguhu officiates. It will be noted that not only the names but the order of the ceremonies can vary, for it is certainly usual to have the *mĕcharu* first and later the *mĕkiis* or *mĕlis.*

The celebration of the ceremonies may be entrusted to a Sĕngguhu, as in Sukawană; to a Padandă alone, either Siwa or Boda, as in Klungkung, Tĕgĕs Kawan, Kutri, and Trunyan; to a Padandă functioning with a Sĕngguhu, as in Bongkasă, in Taro, and as many of the lontars dictate. Or the ceremonies may be carried out by the local priests, using holy water prepared and blessed by a Padandă. This is done in Julingan on the island of Pĕnida, and also in Tĕnganan [1]). In Lumbuan, the Pĕmangku, the temple-

[1]) Vide p. 504, n. 1.

guardian priest officiates, and in Bu'ungan the Balian konèng, a sort of witch-doctor, but both villages use holy water prepared by a Bujanggă, probably a Sĕngguhu. In Kĕtèwèl, where the purification differs for two sorts of twins, the more serious is celebrated by a Sĕngguhu and a Padandă, the less serious by the Pĕmangku and a Padandă. It would seem that a Sĕngguhu should rightly be in charge of the *mĕcharu*, for offerings to the bad spirits are his special field, and a Padandă should dedicate the offerings to the gods. But the services of a Sĕngguhu are difficult to obtain, for these priests are rare, and although in caste they rank much lower than the Brahman Padandă, they may charge a higher fee. For this reason the Sĕngguhu is often dispensed with. The Padandă has power to make offerings to the bad spirits, just as in Sukawană the Sĕngguhu also made offerings to the gods.

In the matter of offerings the variation of the ritual is hard to tabulate, because the extent of the array depends not only on the custom of the village where the twins are born, but upon the rank and relative wealth of the individual family. Only in the older, more strictly organized villages such as Sukawană, Trunyan, Taro, Lumbuan and Bu'ungan does the adat dictate an elaborate set of offerings which cannot be diminished even if the family of the twins is destitute. In such villages the array must be guaranteed by the members of the village group, and that which the family is not able to provide is supplied for it, creating a debt to the village and putting the family lands in pawn until the debt can be repaid. But in the more usual, less strict villages where the feeling for the unity and common interest of the group is less intense, the extent of the offerings is allowed to depend upon the resources of the affected family, and a small *mĕcharu* for poor people is considered equivalent in effectiveness to a great *mĕcharu* offered by people able to afford it. The rule is that the ceremony is low, middle, or high, according to the „birth" of the people, whether low, middle or high (*nistă, madyă, utamă*). The reference to birth seems to cover their wordly

wealth as well as their caste. The *mĕcharu* given for twins born in Tĕgĕs Kawan and in Kutri included, as animal offerings, only five chickens, a duck, a pig, and a dog, and the other offerings were correspondingly less than those used in Sukawană, for instance, where a buffalo, a calf, a goat, and a goose had to be offered as well as the less expensive beasts. But to say that in Tĕgĕs Kawan and in Kutri the *mĕcharu* for *manak salah* comprises only offerings of five chickens, a duck, a pig and a dog, would be incorrect, for twins might conceivably be born to a family there which considered itself sufficiently "high" to give one of the more elaborate *charu*.

In connection with this it may be noted that whereas in the old villages the members of the Balé Agung are generally required to contribute to the ceremonies, upon each man falling the burden of his share, it is more costumary for the father of the twins to go begging from door to door, receiving contributions which may not amount to more than a cent per household. In many districts he begs not only in his own Balé Agung but in three, seven, ten, or eleven nearby Balé Agung's, until he has collected the necessary funds. It is said that he may not be refused, no matter how small the contribution. The origin of this custom is probably that in former times the entire *nĕgară*, the kingdom ruled by a certain Rajă, was rendered *sĕbĕl* by the birth of boy and girl twins in one of its villages (so I was told by Chokordă Anom of the ruling house of Klungkung). The lontars say such twins *ngĕlĕtĕhin jagat*, or *bumi*, or *nĕgară*. This can be translated „to make unclean the country", and originally must have meant the whole kingdom, although now it is interpreted to mean a single Balé Agung. But the custom remains of asking contributions in a number of surrounding Balé Agung's, as a leftover of their participation in the *sĕbĕl* state in former times. Today not more than a single Balé Agung is considered *sĕbĕl*, and sometimes only the *banjar* (one of the village groups which make up the Balé Agung) in which the birth of the twins occurred.

In nearly all the villages studied the birth of twins of like sex, two boys or two girls, is not *manak salah*, does not require banishment of the family nor special ceremonies of any kind. Exceptions are the old villages of Lumbuan, Bu'ungan, and Taro, where certain ceremonies are prescribed, and Trunyan and Kĕtèwèl [1]), where the twins and their parents are also banished from the village. Such twins are called *anak kĕmbar*, whether or not they are considered a bad sign.

Although according to some lontars only members of the ruling Satryă or Wésyă family, and the families of Brahman priests, escape being branded *manak salah* if they bring forth boy and girl twins, and although a Bulèlèng lontar states it to be a bad sign for people of all the four castes, in nearly all the villages of South Bali it is only considered a bad sign if Jabă [2]) (ordinary people, Sudra's) have twins who are a boy and a girl, and a good sign if Triwangsă (people of Brahman, Satryă or Wésyă caste) have such twins. They are called *anak kĕmbar bunching* [3]), which means "twins bride and bridegroom". Among ordinary people it is known that such twins may marry. Everywhere I was told this, by all sorts of people. But a Brahman scholar and holy man, Idă Putu Maron of Ubud, stated that Jabă twins may not marry each other, because they are *salah* [4]). On the other hand, it is a very good sign if high caste twins marry each other.

In the present generation of the princely Chokordă family of Ubud there are such twins who did not marry each

---

[1]) In Kĕtèwèl a special reason exists. See later, page 528.

[2]) According to estimate the Jabă are 94%, the Triwangsă 6%, of the population of Bali. The population is supposed to be approximately a million.

[3]) VAN DER TUUK's Dictionary has *buñching*=bride and bridegroom. Note also that current high Balinese for "to marry" is *mĕkaryă pĕbunchingan*.

[4]) Although the Balinese are supposed to follow the dictates of the Hindu priests, it often happens that the common people go their own way without consulting the priest. When they are at variance with the Hindu custom as strictly held by the Triwangsă, the priest excuses them, saying paternally, "They do not know".

other, because, the boy said, if he had married his sister he would not have been allowed to take any other wives, and although he was pleased with her, he did not care to commit himself to having only one spouse throughout his life.

In Batuan twins of a "small Satryă" family, whose titles are Déwă Gĕdé and Déwă Ayu, married each other and were happy for two years. Then a powerful man of higher rank (Satryă caste, Chokordă) stole away Déwă Ayu from her twin-husband. Both the young twin-husband and the father of the twins seemed distressed at this arbitrary breaking of the intended order.

These twins were brought up in the same house. But people often say that it is better if the children can be separated when they are small, so that they will be pleased to wed when they meet again at the marriageable age. A member of the Sĕngguhu caste (classed as Jabă, but on account of their priestly functions often considering themselves as good as Brahmans) told me that the twins should be placed as far apart as possible, for instance one in Bulèlèng and one in Badung (Dèn Pasar). He said "When twins are a boy and a girl, it is called *manak salah*, and people say that the boy brings his wife with him out of the womb, and therefore is like a god. The village in which it occurs becomes unclean, the subsequent *galungan* may not be celebrated in the village. Afterward the largest *mĕcharu* must be held to purify the village before it can take part in the *galungan* festivals. The people of the village are very angry when such twins are born.

"But the mother and the father are very pleased. The legend (*chĕrită*) is that this boy must become king, since he has brought his wife out of the womb, like the kings of old.

"After the time of banishment and the purification, the boy and the girl are separated while they are still very small, and placed in houses as far apart as possible, as in Bulèlèng and in Badung. When they have reached the marriageable age, they are brought together and married to one another. It is hoped if the legend comes true and the boy becomes king the wife will bring him power over

the far-away land where she was reared, and all the land between

"But it is a very rare occurrence that such twins live. Usually either the boy or the girl, or both, die at an early age, and often even the parents die". —

Unfortunately this charming version of the separation is not true all over Bali. Not one of the parents of Jabă twins whom we questioned had heard that this was "to have children like the kings of old". They knew only that it was a bad sign, and a costly one to them. Since it is impossible for a Jabă to become king, and has always been so, the explanation is one which would only occur to the imagination of a proud Sĕngguhu. Later it will be shown to what extent Sĕngguhu's consider themselves exempt from the taboos imposed on all Jabă twins.

In Nyèstanan, a village near Ubud, Jabă twins born twelve years ago were separated by the adoption of the boy into a household in the same village. A year afterward the woman who had taken the boy died suddenly. This was a bad sign. The boy was returned to his parents, for no one else would take him. Now the boy and girl, who are near puberty, state most vigorously that they do not wish to marry each other, since they were brought up as brother and sister.

J. de Vroom, writing more than sixty years ago, mentions as an old custom of forgotten times that *kĕmbar bunching* had to marry each other [1]). I did not find one person, Padandă, prince, or ordinary man, who stated that such marriage was compulsory.

Mr. de Vroom reports also that people say *kĕmbar salah* mostly die. It is curious that in seven cases I investigated one or both twins died before the period of banishment was over. In Taro boy and girl twins have been born three times in the past two years, to unrelated families. In each case the girl has died.

In connection with the frequently reported death of twins

---

[1]) J. DE VROOM, *Aanteekening uit eene Balische Adversaria. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, Batavia, Vol. XVIII.

one is reminded of the custom of putting to death one or both twin children, found in the great area extending from British India to New Guinea and Australia. Frazer, in *Totemism and Exogamy*, quotes from the Rev. B. Danks' article on the New Britain Group (Northern Melanesia) that in the Duke of York Island "if twins are born, and they are boy and girl, they are put to death because being of the same class (of two exogamous classes) and being of opposite sex, they were supposed to have had in the womb a closeness of connection which amounted to a violation of their marital class law". [1]) Again, Frazer tells of the tribes near King George's Sound, in South-West Australia, that "when twins were born, one of them was killed; if the children were of different sexes, they killed the boy and preserved the girl. The reasons which they gave for destroying a twin were 'that a woman has not sufficient milk for two children, and cannot carry them and seek her food' " [2]). Edgar Thurston states that "in Madras ... twins are sometimes objects of superstition, especially if they are of different sexes, and the male is born first. The occurrence of such an event is regarded as foreboding misfortune, which can only be warded off by marrying the twins to one another and leaving them to their fate in the jungle. Cases of this kind", he continues, "have however, it is said, not been heard of within recent times" [3]). W. H. R. Rivers has written of the Todas (Southern India) that "twins are called 'omumokh', and it is the custom to kill one of them, even when both are boys. If they should be girls, it is probable that both would be killed, or at any rate would have been killed in the past" [4]).

[1]) REV. B. DANKS, *Marriage customs of the New Britain Group. Journal of the Anthropological Institute* XVIII (1889), quoted by FRAZER, *Totemism and Exogamy*, Vol. II, p. 122, London 1910.

[2]) FRAZER, *Totemism and Exogamy*, London 1910, Vol. I, p. 549, on authority of Scotthind, *Journal of the Royal Geographical Society* I, (1832) p. 39.

[3]) EDGAR THURSTON, *Omens and Superstitions of Southern India*, New York, 1912, p. 54.

[4]) W. H. R. RIVERS, *The Todas*, Cambridge. p. 480.

Certainly the feeling that twins are an evil omen is widespread throughout this extensive area. But I found no evidence to show that the Balinese ever went so far as to kill the children, except in the case of triplets which were two boys and one girl. A Padandă from Sanur and a lontar from Kabă-Kabă (Tabanan) stated that these were to be thrown in the sea or abandoned on the shore; but my informants added that "other people", i.e. not the parents, might take them up and care for them. Probably the high mortality of twins in Bali is sufficiently explained by the undesirable removal of them the day after birth, the sojourn in an inadequate shelter during the first weeks, and perhaps the physical and mental effects on the mother of the whole anxious period before the purification.

Another point must be mentioned in connection with the early death and the separation of the twins. I was told by Chokordă Anom, keeper of the genealogy (*babad*) of the ruling family of Klungkung, that in the time of the Balinese kings all twins and triplets were taken into the Puri of the Rajă to become his slaves (*parĕkan*). The Rajă had the right to take these children, whether two boys, two girls, or whatever the assortment of the sexes. The Rajă's power over them continued throughout their lifetime. It happened in Taro in the last generation that a boy-twin was separated from his sister when they reached puberty, by order of the Anak Agung (prince) of Tĕgal-lalang, whose *parĕkan* the boy became. Later the boy was released from servitude. He returned to Taro and married his twin. He is now dead, and his widow is an old woman. This is the only case I found where a twin or triplet was taken by a prince, although De Vroom speaks of finding in lontars that boy and girl twins may be dedicated to the prince, who will have them educated [1]). And this case also is too far in the past to make sure that it was on account of his being a twin that the boy was taken into servitude. Princes in Bali still can find ways of casting their subjects into

[1]) Vide p. 510 nt. 1.

temporary servitude, and this must have been more true before the influence of the Dutch government overspread the island. However, if it *was* the custom for twins to become slaves, that might explain both their reported high mortality and their custom of separation (regardless of whether or not they proposed to marry). For the old Rajă's of Bali ruled their kingdoms loosely, leaving each village its independent organization, themselves rarely venturing beyond their palace walls. From time to time they sent a Patih or emissary to collect tribute, or to bring back some offender against the crown to have his head chopped off. (Such is the picture suggested by the literature, the popular legends and dramatic plays representing older times.) In cases where two or more children had been born at once, it would have been easy enough to cheat the Rajă of his slaves by the adoption of the extra children into other houses, and the reported death of any child whose liability to servitude threatened. However the death of one or more of the children does not release the parents from the full obligation of banishment and the purification ceremonies prescribed by the village law. A crime against the community and a crime against the Rajă were two distinct things. In Kutri (Singapadu) boy and girl twins were born in September, 1933. Both died the day of their birth, before the *kubu* on the road to the graveyard had been finished for their reception. But the parents were banished just the same, and the full order of ceremonies took place after forty-two days.

This brings us to the question of whether the "wrongness" of boy and girl twins in Jabă families is a concept rooted in the ancient belief of the Balinese people antedating their conquest by Hindu-Javanese princes, or a concept spread among them by those conquerors. As has been seen from the notes on various peoples quoted above, the concept is characteristic not only of Southern British India, but widespread in great reaches of Oceania. It has been reported from the Philippines that the Nabaloi people, inhabiting Benguet, North Luzon, believe "if there are twins, one is the child of the *ampasit* (a malevolent spirit belonging to

each locality, itself the child of an incestuous union of brother and sister). We do not know the child of the *ampasit*. A twin should marry a twin. If another person not a twin marries a twin, the *ampasit* will become angry and kill him" [1]). Such a belief, although not directly related to that found in Bali, is interesting in the suggestion which it offers of a perhaps similarly primitive belief existing in the primitive Bali, which might have been later overlayed by the Hindu concepts. If this were true all twins would originally have been objects of superstition. Yet most intelligent Balinese attribute the taboo directly to Hindu-Javanese influence. The lontars definitely state that "it is an affront to the king — *mamadă Rajă Dalĕm*". But much evidence points to an earlier fear of twins. Why do we find in four old-style Bali-agă villages twins of like sex considered bad, and only in one Hinduized village, where the special reason of twin ancestor gods exists to explain the unusual taboo? (Kĕtèwèl, see p. 528). Why are there bizarre elaborations of the rite in old villages? [2]) Why

---

[1]) MOSS, *Nabaloi Law and Ritual*. University of California Publications in American Archeology and Ethnology, Vol. XV, p. 273.

[2]) Such elaborations, for instance, as thrice burning the *kubu*, and the use of the *pusuh* as a substitute for the dead twin in Sukawană. Also, in a case of twins recently in Sĕlulung, the following rite, which was witnessed and related to me by Walter Spies: A *pusuh* was again used as substitute for one of the twins which had died, and when the crowd of villagers went down to the river not only the *pusuh* but the mother and the father and the remaining twin were cast into the stream (*anyudang*). This took place at a *champuh*, or meeting of rivers, and a dam had been constructed across the stream just below where the two rivers came together. The father, the mother holding the child, the *pusuh*, with various *cholong's*, coconuts, etc., were cast in the water above the dam, and then the dam was broken up, so that with a rush of water all were carried some little way downstream. Below this were stationed some fifteen men armed with spears, who with much shouting and excitement tried to pierce the *cholong's* and coconuts as they swept past.

Still another barbaric custom is that prescribed in Tĕnganan, when, after the parents of twins have been driven out of the village, their house is stoned by the villagers. See Dr. KORN's transcription of the *Awig-awig Désă* in *De Dorpsrepubliek Tnganan Pagringsingan*, Santpoort 1933, p. 245.

are the offerings in the villages greater where Hindu influence is less? Why do the clever Hindu priests find in their lontars excuses for avoiding the taboos, based on hair-splitting differences in the birth — was the boy born first or the girl, were there two placentas or one, which child 'brought the placenta', at how great an interval of time were the children born [1]) — all differences unknown to the ordinary Jabă and rarely relied upon to squeeze out of the trouble of *manak salah*? Does it not look as if the true Balinese concept is that such twins are a bad thing, and the newly-arrived Hindu-Javanese rulers simply claimed their right to have such children honoured in the royal and priestly families? Rather than attempt to destroy the established popular superstition about twins, they would have at first only denied any evil pertaining to their own twins, then propounded the belief that this was their own special way to have children (especially a boy and a girl together), finally strengthening their own position by stating that the commoners affronted the Rajă when they dared to have children in his privileged way. Eventually the popular superstition about boy and girl twins would have been reinforced by the royal prescription, and the superstition about twins of like sex would tend to die out. Of course even in the primitive belief boy and girl twins must have been the more terrifying sort, on account of the obvious incestuous connotation which could not but offend against the marriage laws, whatever they were. Therefore it would be easier for this taboo to survive than that on twin brothers or twin sisters. Meanwhile the royal and priestly families were taking wives from among the commoners, producing children of Satryă and Brahman caste who yet were not sufficiently well-born to escape being 'wrong' if they or their descendants happened to have boy and girl twins. These people, we must suppose, the small nobility, appealed to the priests to clear them of the wrong. For they, on account of their caste, were brought up in

---

[1]) See below excerpts from the Tabanan lontar, p. 534.

the Hindu tradition. Probably it was for their benefit that the priests evolved the complicated differences in the birth of twins, whether there were two placentas or only one, whether the boy was born first, etc., and posited that only in one special combination of conditions could the offending parents be said to 'affront the Rajă'. Even on these points the priestly authorities do not agree, so that even more leeway is afforded by their varying doctrines. Theoretically a man could go from authority to authority seeking one whose version would absolve him from his wrong. In Pĕliatan the question came up in the case of twins whether the village should follow the dictates of the Padandă Bodă, who said that three *galungan's* could not be celebrated after the birth, or the words of the Padandă Siwă, who said that the *galungan* immediately following the purification might be celebrated. In Sanur where there are twenty-one Padandă's, the scope of opinions is infinite. But the ordinary Jabă, unaccustomed as he remains to Hindu thought, rarely appeals to the priest for an excuse to escape his dilemma.

Perhaps it should be explained that all investigations which touch upon the religion of Bali are hampered and obscured by the confused background of the people, about which very little is definitely known. The only histories are genealogies kept by the various royal families, which do not agree with each other, which "have holes in them and do not join" as one Balinese put it, and whose very names for the kings cannot be identified with the kings of the tales and legends kept alive in the minds of the people. If one tries to sift out what part of a rite or custom is of Hindu or Hindu-Javanese origin, and what part Old Indonesian, one gets into difficulties — for not only is every village different from every other village in Bali, but no purely Hindu village or household exists, and probably no Bali-agă village exists which has not been at some time and in some way influenced by Hindu custom. The great body of the religion of Bali seems to be ancestor worship, combined with a certain amount of animism in

the worship of Mountain, Lake and Sea gods – the whole overlayed with a coating of Hinduism differing in profundity. Where Hindu influence has been greater Hindu thought and terminology is more widespread, even among the "ignorant outsiders", the Jabă. In other places the old-style seems to have resisted the religious persuasion of the conquerors, to such an extent that even today the inhabitants refuse to tell the name of their gods, to let them be seen by strangers, even in some temples Hindu Padandă's are refused admittance. Yet the scholars and thinkers are chiefly Hindu priests and Hindu-caste princes, who are ready to explain every act of the people in a Hindu way – and these thinkers are the only ones of the Balinese able to give reasons. The simple man says "That is the way it is done" or "That is the way the old men tell" or "That is the way my father taught me". The great mass of the Balinese behave according to tradition, without question and without need for explanatory thought. And if one listens to the Hindu-thinking Balinese, who has always a rational-sounding answer, one has little assurance that his answer actually reflects the cause or true content of the commoner's behavior. To give an example: the *sanggah kamulan*, perhaps the chief shrine of the household temple, is found all over Bali. It has a characteristic form, with three doors. Nine out of ten simple Balinese will tell you, when asked the name of the god whose shrine it is, that they do not know any name for the god. If asked what '*sanggah kamulan*' means, they will answer that it means the 'place of the fore-father', the founder of the family. They cannot tell why it has three doors. Yet the tenth man, of Hindu caste, or trained or tinged with Hindu thought, will answer: "It is for Batară Guru", or "for Siwă", or "for Brahmă-Siwă-Wisnu, the Trimurti". If you insist, and ask why others say the shrine is for their ancestor this man will say: "Yes, that is true, for Siwă is the First Ancestor of all men, it was Siwă who made all men". And yet even a Padandă told, when a question came up of installing figures of the gods in the *sanggah kamulan*, that the figure of only one god with his

wife, either Siwă or Wisnu, could be placed there. He said that to place Brahmă, Siwă and Wisnu, with or without their wives, behind the three doors, was impossible. I never heard a satisfactory explanation of the three doors, which appear to be such an obviously Hindu form. Yet the *sanggah kamulan* is unquestionably the shrine of the ancestor in each individual household, and has nothing to do with Siwă in the minds of the householders to whom each shrine belongs, and who give offerings there.

Besides the difficulty of receiving Hindu-thought explanations for customs probably of non-Hindu origin, one has to remember that certain Hindu rites may have been taken over into the laws of the old Bali-agă villages as magic or medecine considered efficacious against misfortune. As in Sukawană, where the worship of the gods is in the hands of the villagers and their Council of Elders as priests, a Balian exists who performs certain ceremonies outside the temples, and the Sĕngguhu is called in from another village for *mĕcharu*. In Trunyan, known to be so strong in its old organization and strict in its religion, a Padandă from Bangli, we were told, must be called for the *mĕcharu* following the birth of *kĕmbar bunching* twins. And in Taro a Padandă must officiate with the Sĕngguhu. In Tĕnganan, according to Dr. Korn, the ceremony must be carried out with holy water from the Padandă Siwă-Bodă. The presence of these Hindu practices in non-Hindu villages does not prove that the whole twin-purification ceremony is of Hindu origin, but may be due to the magical power ascribed to Hindu ritual by the villagers, so that they believe the presence of the Hindu priest or the use of holy water prepared by him will reinforce their own ways of driving off the disasters. As will be seen, the custom of banishment, and certain more barbaric rites for multiple births than were performed in Sukawană, mentioned in some of the lontars, have much in common with the old incest ritual of some of these villages.

Part III.

Divers Points of View, together with some Explanatory Legends.

I have said that the Balinese authorities do not agree. I shall report some of the opinions and stories expressed to me in conversation with various Balinese, priests and educated men and princes, on the subject of twins. This seems to me a good method for approaching the subject as it exists in their minds. The same people might modify or revise their beliefs after referring to the lontars — later we shall take up the information that these contain — but their original statements are more illuminating for grasping their actual living concepts.

Here is the mystical point of view, as presented by a Satryă, Chokordă Ngurah of Ubud: "The word *bunching* means the same as *ardă nari swari* (Skr. ardhanareçvarī), which, applied to the gods, means the male and the female, the god and his wife in one person. As Batară Siwă has only one wife, Giri Putri, but she has many names and forms, according to the different aspects in which she is worshipped (literally: 'the different places where she is seated', *mĕlinggih*). She is called Durgă, Umă, etc. All the gods, Batară Wisnu, Batară Bramă, each has only one wife.

"And so to be born with a wife is to be born as a god, and the twin boy if he marries his twin may have only that one wife, like a god.

"Now it is written that Batară Siwă made all men. First he made Brahmă, and Brahmă made the world, and his children were the four castes, Brahman, Satryă, Wésyă and Sudră. So that all men are in sense the children and descendants of Batară Siwă, and therefore it is possible for them to be born as gods, as *kĕmbar bunching*. But it is only right for people of high caste (Triwangsă) to be born or to have children in that way, and people of Sudră caste are not allowed to have children in that way. If they do, and they can because they also are descendants of Batară Siwă, they are *salah*, and must be purified, together with the village where the disaster occurred.

„For Triwangsă people it is a sign of prosperity if boy and girl twins are born. The ricefields will yield great plenty and the king and the country will prosper and grow rich.

„For Jabă it is a sign of disaster, pestilence, famine to the land.

„It is a better sign for Triwangsă if the boy is born before the girl. It is a better sign if the children have only one placenta instead of two. For Jabă it is a much more *salah* happening if the boy is born before the girl, and also if there is only one placenta."

(This matter of the placenta has nothing to do with physiological fact. The Balinese have no knowledge or concern over identical and non-identical twins, and they make no difference between a single placenta and two which adhere, appearing as one. The result is that cases of „two placentas" are extremely rare, for they must appear absolutely separately to be considered as two, and most Balinese will say that they have never seen such a thing, many that they did not know of its possibility. However the more erudite Balinese distinguish between a birth with one or two *ari-ari*, although they differ as to which is to be considered the more serious offense).

As a contrast to the high-flown reasoning of Chokordă Ngurah, let us see what a young Brahman, a school teacher, nephew of the Padandă Gĕdé of Bongkasă, has to say:

"The story is that boy and girl twins have had sexual contact in the womb, and the people believe this. They are ignorant, and therefore they are afraid.

"The Rajăs of old were jealous of their own royal rights and customs. For instance, a certain day, as *Rĕdité Manis*, is an excellent day for people of high caste (Triwangsă) to have a cremation. But the Jabă were not allowed to use that day. And so the Jabă do not dare to use it, they are afraid, they say 'it is not a favorable day for us'. If the Rajă wears red, he forbids the Jabă to wear red. And in the same way, as male and female twins are a good sign for the Rajă, they are a very bad sign for the Jabă.

It was forbidden by the Rajăs, but as the people were under the rule of different Rajăs, the customs differ.

"If the girl is born before the boy, of twins born to a Rajă, they may not marry, for she is older. Therefore it is not *salah* for the Jabă if the girl is born before the boy.

"Perhaps the custom arose because once a Rajă had boy and girl twins which were lucky, and once a Jabă had such twins which were unlucky. Superstition arises when people are afraid".

This young man, so superior to the superstition of the people, still admits that Jabă are *salah* if they have male and female twins of which the boy is born first. On this point he is in agreement with Idă Putu Maron, a Brahman scholar of Ubud, who said: "It is only called *bunching* if the boy is born first. If the girl is born first it is called simply *kĕmbar*. In this case it is not a good sign for the Triwangsă, nor is it *salah* for the Jabă. But the people do not know this. They proceed with the purification of the village just as if it were *salah*.

"There was once in the ancient Pèjèng dynasty a Rajă who was a twin. He is called Dalĕm Bunching. After this, the Rajă's, to enforce their power, ordered the Jabă to be *salah* when they had twins in the way of the Rajă. This was to make the people humble."

When we asked this informant about the twins' sexual connection in the womb, he said that he had never heard such a thing, but perhaps it was told the people by the Rajă's to make them ashamed, so that they would realize how *salah* they were.

Although Idă Putu Maron applies the name *bunching* only to twins of which the boy is born first, we have seen that it is generally applied to all male and female twins. But according to the lontars of Sanur and of Tabanan *bunching* is the name when the girl is born first, whereas if the boy is first it is called *silih asih*. The old men of Taro also said *bunching* if the girl is born first, and *salit* if the boy is first. The Padandă Gĕdé of Bongkasă also calls it *silih asih* if the boy is born first, saying that it is

a better sign for Triwangsă, but no worse for Jabă than the reversed order. He says that twins with one placenta are worse for the Jabă, because that is their way, and with two placentas are better for Rajă's, for that is their way. I was also told by the father of Kĕtut Wijanagară, the administrator of the Liefrink-Van der Tuuk-Library, that in the old days in Bulèlèng the case of one placenta was considered more *salah*, but if the girl was born first it was not *salah* at all.

I have encountered still more divergent meanings for the word *bunching*, as for instance when the Sĕngguhu priest of Lukluk told me that he called boy and girl twins *bunching* if they had two placentas, and *silih asih* if they had only one, regardless of the order of their birth. He added that he had never heard of a case with two placentas. And recently in Bandă, a village near Blahbatu, where triplets were born, the Prĕbĕkĕl (government headman) called triplets in which the sexes were mixed *bunching*, whereas if there were three boys or three girls they would be called *kĕmbar*. In this particular case there were two boys and a girl, which generally is considered a very bad sign, as the people say two men may not share a wife, and the family must be banished, the village purified. The custom in Bandă we cannot consider very orthodox, for although they planned to have the *mĕcharu malik sumpah*, they did not banish the family for the reason that the triplets died within a day of their birth. The death of the offending children does not, in stricter villages, absolve the parents from banishment. We may consider this application of the name *bunching* a case of ignorance. The old name is *katijuru*, perhaps deriving from *juru katrini*, i.e. 'the three officials', a term occurring among the names of officials in older language. There are other fanciful names applied to triplets, as *tunjung apit tĕlagă*, 'a waterlily on either side of the pond', given when there are two girls and a boy, for it is a good sign when the boy is born with two wives (Batuan). If there are two boys and a girl, they are called *bută*, demons, because they must

fight over the girl. I have also heard two boys and a girl called *panchoran apit bulakan*, two girls and a boy *bulakan apit panchoran.* These are two sorts of springs, the *panchoran* water coming from above and flowing out of a spout, the *bulakan* water bubbling up from beneath in a hollow rock — obvious male and female symbols.

The people are vague about the significance of triplets, as these are of course rarer in occurrence than twins. In a case of one boy and two girls born about seven years ago in Bongkasă, the people did not know what to do. Although at that time the Prĕbĕkĕl (government headman) of the village was the son of the Padandă, the Padandă apparently could not advise him, so he reported the case to the Punggawă, the head of the district. The Punggawă again reported to the Dutch Controleur, but, as the Prĕbĕkĕl told me , "they did not order anything to be done, so the village did nothing". This exemplifies how much the people still hold in their minds that unusual births are a crime against the Rajă — although they know that the power of the Rajă's is long past, they suppose that the Dutch government will also consider it an affront if anyone has twins or triplets!

Another such case was when five or six years ago boy and girl twins were born in Kabă-Kabă (near Tabanan). The parents happened to be Sĕngguhu people, who, because of their priestly caste (although not of the three higher Hindu castes) considered that they had the right to have such twins and not be *salah.* The village, however, dit not agree, and insisted that the parents provide the ceremony for the purification of the 'country'. As the Sĕngguhu family insisted on their rights, the village brought a formal action against them. The decision was referred from one high official to another until finally it was brought to the Governor General. Meanwhile a year had passed. The villagers took the matter into their own hands, and banished the family from the village for life. The exiled ones moved to Tabanan, where they had relatives who took them in, "for they had known of people with twins who had left out the ceremony".

In the effort to trace the historical or legendary figure of Dalĕm Bunching, the original king who was a twin and to whom the people attribute the origin of the twin customs, I was told the story of Mĕsulă-Mĕsuli. The story comes in part from the Usana Bali. It was long ago, in the time when the great mountain Gunung Agung had just been made. A fierce and terrible Détya, Mayă Danawă, was in power over the land. He was jealous of the gods, and did not allow the people to give them offerings. The gods banded together to fight the demon Mayă Danawă, and a war ensued in which many people were killed. Finally Batară Indră was able to overpower Mayă Danawă, but in killing him his plan was to make him alive again, dividing him into a male and a female part, to become the first Rajă of Bali. The spirit of the demon was placed in a coconut flower, and on the slopes of the Gunung Agung the gods came down and blessed it, and out of the coconut flower they made to come two children, a boy and a girl, who were called Mĕsulă-Mĕsuli. Mĕsulă-Mĕsuli became the first Rajă's of Pèjèng, and all the people who had not been killed in the great war became their subjects.

Mĕsulă-Mĕsuli, the boy and the girl, had children, who were again a boy and a girl, and were also called Mĕsulă-Mĕsuli. These twins married and again had twins, and so it went until there had been seven generations of Mĕsulă-Mĕsuli. Now each time the Rajă married his sister, and he might not have any other women. But the seventh Mĕsula-Mĕsuli was a handsome young man, and his sister was black and ugly, and he did not care for her. He sat watching a *gambuh* play, and when a beautiful young dancer appeared he fell in love with her. So strong was his desire that, going against tradition, he married her instead of his sister. And after that there were no more Mĕsulă-Mĕsuli, no more twins were born to the royal family [1]).

[1]) Although I was told by various people of the repeated generations of Mĕsula-Mĕsuli, they are not always mentioned. C. C. BERG, in *De Middeljavaansche historische traditie* (Santpoort 1927) gives the story simply: "There was a coconut tree near Batu Madĕg, two children came

The child of the last Mĕsulă was a son, Bédahulu, who got the head of a pig (*bedă*, different, (*h*)*ulu*, head).

The story goes that this son was very strong in magic power. So strong was he that he was able to take a kris and cut off his own head, and then place it back upon his shoulders again. Often in the palace he would tell his servant to cut off his head, and then replace it. But one day he was playing beside the river, and when he ordered the servant to cut off his head, the servant did so, and the head fell into the stream and was swiftly carried away by the current. The servant, in despair, saw a pig nearby, so he cut off its head and placed it upon the shoulders of the Prince. That is why he was called Bédahulu.

When he became Rajă his palace was moved from Pèjèng to Bĕdulu (called after him). He used to sit on high in the *balê tĕgĕh*, and the people were not allowed to look up at him. When they ate the long limp ferns they might not lift up their heads and drop them into their open mouths. If they disobeyed they were instantly killed, by a weapon hurled down from on high by the Rajă. But a little child looked up and went unnoticed, and so the news spread among the people that their Rajă had the head of a pig.

According to tradition this Bédahulu was the king who was defeated by Gajă Madă, the emissary of the royal family in Java to which the present rulers of Klungkung trace their ancestry. I have quoted his story because it makes the only link between the legendary Mĕsulă-Mĕsuli and any line of Balinese Rajă's which extends to the present day. But how slender is the historical significance of this

out of this tree, a male and a female. They were called Masula and Masuli, and married each other. He was made king of Bali by Mpu Kuturan." In the Kidung Pamañcangah (folio 1b-2a) the story is: "A man of great *sakti* (supernatural power), of demonic character, a danawă, was killed by Puruhuta (Indra) with his *bajra*. He had to stay a long time in the *ayatana* (space between heaven and hell) after which he was to be reincarnated. He was born in Tatakalapa (in Mĕdang) and taken as a child by a hermit of the To-Langkir (Gunung Agung). Afterwards he was appointed king of Bali and named Masula-Masuli. He married his younger sister."

link may be judged from the legend of that ancestry, as related to me by Chokordă Anom, the keeper of the genealogies of the royal house of Klungkung. He said that in the beginning was a Brahman Pandită, who as a result of many penitences begat from a stone a son, called Sri Krĕsnă Kapakisan. This son married a Wijadari, a heavenly nymph. Although he himself was a Brahman, because he had not married a Brahman his four children by the nymph were Satryă's. It was his patih, Gajă Madă, who defeated Bédahulu and so put an end to that dynasty. The four children became rulers in Pasuruan, Blangbangan, Sumbawa (the queen), and Bali, the youngest, Dalĕm Kĕtut, coming to Bali after its conquest to set up his palace in Samplangan. His son moved the palace to Gèlgèl, and after five generations the Rajă moved to Klungkung, where the line has ruled up to the present time. The story of Sri Krĕsnă Kapakisan is supposed to refer to the conquest of Bali by the Majapahit forces.

Just how intimately the descendants from this miraculous past take their legendary tradition is shown by the affirmation of Chokordă Anom that all the Mĕsulă-Mĕsuli's, the seven generations of them, were born with two placentas. Such a birth, then, is the way of the Rajă. It is curious that the tradition of the twin king should have been kept alive by this Klungkung dynasty, which claims, that its ancestors defeated and put an end to the Pèjèng and Bĕdulu dynasty to which the legendary Mĕsulă-Mĕsuli belong. If it had been a king of the Klungkung or Gèlgèl dynasty who was a twin, one could better understand their insistence that for common people to have twins was an affront to the Rajă. Chokordă Anom stated that there had never been a twin in those dynasties. But the Padandă of Intaran (Sanur) had a story to tell of twins in the Gèlgèl dynasty. There were three generations of boy and girl twins, he said, each of which grew up to marry each other. The twin of the third generation was the king Dalĕm Sĕganing. In those days the kings were so holy that they did not die, but when they grew old and their

life was over, one day their bodies disappeared (*moksah* or *musnă*). They went straight to heaven. But Dalĕm Sĕganing was not satisfied with the one wife who was his sister, and he took many women. And so when his time came he died and his body remained. It was necessary to cremate him, and a *nagabandhă* (a great serpent which precedes the cremation tower of high nobles) was used for the first time to lead his soul to heaven. And *nagabandhă's* have been used ever since.

Sĕganing, or Sagĕning, as a king of Gèlgèl, is another traditional character, many times mentioned in the Kidung Pamañcangah, but there is nothing about his being a twin. The story is a legend which has become attached to his name. It shows several points of similarity with the Mĕsulă-Mĕsuli story, the repeated generations of boy and girl twins, who were allowed only to marry each other, and the arresting of the divine cycle to twins if the king wed any other than his sister. Although I did not find this particular point in any other legend, stories of the supernatural birth of a boy and a girl who become the ancestors of a tribe or family, are not rare in Bali. Here is one from Kĕtèwèl, as told by the Prĕbĕkĕl of his own ancestry.

When Kĕtèwèl was still a jungle a *dukuh*, a very holy man, dwelt there. He built a *sanggah* (household shrine) of bamboo.

The Rajă Dalĕm Gèlgèl came to the forest to hunt. He was accompanied by his priest and many of his subjects. But they saw neither birds nor beasts. They came to I Dukuh and asked why they saw no prey. I Dukuh answered, "If the Rajă wishes to see birds and beasts in plenty, he must worship at my *sanggah*".

The Rajă was very angry at this impertinence. He returned to his palace. But the following day he sent two hundred men with the order to put I Dukuh to death. They came in canoes along the shore. But as their canoes touched land at Kĕtèwèl, a heavy rain came down, and the two hundred men fell ill upon the beach, and died.

When this news had reached the Rajă, he believed I Dukuh to be indeed a very holy man. And the next day

he sent his High Priest with only six men, to ask for the soul (*jiwa*) of I Dukuh. The Rajă wished to get this powerful soul for himself.

The High Priest came to I Dukuh in the forest and told him the king's desire. I Dukuh agreed. He said: "First I must purify myself, and then you may do as you like with me". He bathed himself, and washed his hair, and when it was done the followers of the Priest killed him. The Priest ordered his body to be buried, but when the men wanted to bury him, they found the body had disappeared (*musna*).

A child of I Dukuh heard voices speaking in the forest. He looked about, but there was no one there. Then he heard that the voices issued from a *kĕtèwèl* tree. He took an axe and cut open the tree, and out came two children, a boy and a girl. It was the spirit of I Dukuh which had been reborn (*numitis*) in these children.

The children were called Iri Suchi and Mas Suchi. They grew up and married each other, and their descendants are the family of the Prĕbĕkĕl, which has lived there ever since, in the place called Kĕtèwèl after the tree from which the children were born.

There exist in Kĕtèwèl twin gods, Déwă Kĕmbar, in the form of sacred bronze figures kept with a number of others in the Pură Jogan Agung. They are two males, called Mas Mĕtĕkĕl and Mas Murug (see illustration). Such figures are believed by the archeologists to represent dead kings whose memory was perpetuated by the making of their likeness to be worshipped as gods. I found no legend relating to these Déwă Kĕmbar, but an unusual reversal of the customs regarding twins is due to them. In Kĕtèwèl, because of the twin gods which are two males, the birth of twins of like sex, either two boys or two girls, is considered more *salah* than the birth of a boy and a girl. Twins of like sex are banished for forty-two days to the graveyard, and ten people must watch them, whereas *bunching* twins are placed before the Poeră désă, and only four *gĕbagans* are thought necessary. When the time comes for the ceremony of puri-



Photo Arch. Service.

9. *The twin gods of Kĕtèwĕl, Mas Mĕtĕkĕl and Mas Murug.*

fication, a larger *mëcharu* is given for *anak këmbar*, with a dog, a pig, a duck and five chickens as offerings, and a Sëngguhu officiates with the Padandă. For *anak bunching* only five chickens are offered, and the Pëmangku assists the Padandă. In neither case do they have the *mëlis*.

Likewise the caste distinctions are more strict in Këtèwèl, for only Brahmans and Rajă Satrya's have the right to have twins, either *këmbar* or *bunching*, and all the smaller nobility together with the Jabă are *salah*. The people know, of course, that their taboo on *anak këmbar* differs from the custom of the surrounding villages. They say it is because in Këtèwèl they have gods which are twins and the others have not. The idea that the figures are representations of ancient kings is unknown to them. But every village may have its own gods in its temples, which are worshipped by the people of that village, and the people of other villages have nothing to do with them.

Part IV
What the Lontars say.

One of the Balinese lontars, called Bhagawan Garga, has in part to do with twins. A copy of this lontar was in the possession of a Padandă Siwă in Bangli, another in Gianyar, and a third belonged to the Padandă Bodă of Pëliatan. All three priests referred to this lontar when questioned about *manak salah* or *këmbar bunching*. The story of the one from Bangli may roughly be summarized as follows:

This is the story of people with boy and girl twins.

The Rajă of Bali goes to meet the holy man, Idă Bagawan Lindu Tawang, in Lëmah Rékă (Lëmah Tulis). The holy man receives him at his meditation place. The Rajă takes a humble place on the lower level (*pemarëkan*), but when he has introduced himself as a pupil of Bagawan Sunyă Murti Bali, the holy man welcomes him and leads him inside the palace. Because the Prince has followed the teachings of Bagawan Sunyă Murti Bali, the holy man gives him his daughter in marriage.

Sang Mpu Pradah (the holy man) becomes Teacher-Priest in Maospait.

Now Idă Mpu Kuturan had a son, called Idă Sang Bujanggă Bali, who in turn has a son already three months old, in appearance like a perfect jewel, his body perfect, he has no flaws. Mpu Kuturan gives him the name of Idă Batară Guru. Because he is the son of Idă Sang Bujanggă Bali, he must become the teacher of the Rajă's of Bali. When Idă Mpu Sunyă Murti (Mpu Kuturan ?) had explained how he became superlatively *tri murti*, pure, he died and went back to the home of the gods.

It is said Batară Bagawan Indră Chakru (the child above called Idă Batară Guru ?) taught the Prince of Bali. When the pupil had learned what the teachings were, Bagawan Chakru died. The Rajă addressed his people thus: If there are people in the country of Bali who affront the Rajă by having twins *bunching*, the country of the Rajă becomes unclean; if twins *bunching* are born in the land of Bali, within the limits of the village, every house of man, every man is unclean in the unclean village. If it happens, they are banished by the people of the desa, far from the village. They must be placed at the crossroads where it is lonely, they may not come near the village. Up to the time of the ceremony, the country of the Rajă is threatened, the meditations of the Rajă are disturbed, rice is dear, plantings do not prosper, water is scarce, there is famine in the country of the Rajă. After forty-two days' time, these people must have the purification — *prayaschita, tĕbusan, amancha panggungan, linukatan (ngĕlukat); ngĕlungah* at dark moon, *mĕkiis* at full moon, in the presence of *Bujanggă* and *Siwă* (interpreted Sĕngguhu and Padandă Siwă), each of these must officiate, so that the microcosmos and the macrocosmos may be purified. Moreover the galungan festival may not take place for three times, if it is not three times stopped, calamity to the Two Worlds, many beasts fall dead, all the plantings fail, the meditations of the Rajă are burned up. If the right way is strictly followed the Two Worlds become prosperous, the beasts and plantings healthy. If a Rajă or a *Bujanggă* or a *Brahmană* has twins *bunching*, the country prospers and there are no disasters.

After this, the king died. He who became king was one of boy

and girl twins. He prayed and prayed, he studied and meditated to become holy, he prayed at the Gunung Agung, day and night he fasted and did not drink nor sleep, for he was in real ascesis. He concentrated in the *lumbung* (sanggar) on the Gunung Agung (Bĕsakih) on the day of full moon in the tenth month, together with the Bujanggă and Siwă (Pedanda's Bodă and Siwă), as witnesses. This was the behavior of the Rajă, meditation on the *lumbung*, in order that the rule of the Rajă's of Bali should be strong and long-lasting.

It will be seen that this "story" is far from clear, and Balinese scholars themselves do not seem to understand it. The various names given to the characters cannot be definitely identified with those to whom they refer. And other obscurities of language are interpreted according to the prejudice of the reader. For instance, in the passage "if there are people in the country of Bali who affront the Rajă by having twins *bunching*" the word *wong*, meaning simply people, is taken by the authority from Bangli to mean "people of Sudră or Wésyă caste". Another would interpret it to mean only Sudră's, another all people except the Rajă himself and his priests, as stated later on in the passage. But this again is not clear, for the phrase *Sang Bujanggă Brahmană* is extremely obscure and open to many interpretations. *Bujanggă* is a title claimed not only by Siwă and Bodă Padandă's but by Sĕngguhu's as well. Sĕngguhu's would here claim that the word Bujanggă refers to them, and the word Brahmană does not modify it, that is, giving immunity from *manak salah* to Sĕngguhu's *and* to Brahmans. When referring to the celebration of the ceremonies, the phrase *Bujanggă Siwă* was interpreted Sĕngguhu and Padandă Siwă — when referring to the meditations of the Rajă, Sang Bujanggă Siwă was interpreted Padandă Bodă and Padandă Siwă. I merely call attention to these discrepancies so that the reader may take them into account. It will be noted that the name of the king who was a twin is not disclosed.

The lontar Bhagawān Garga has a further passage on twins:

It is the way for people with wrong children (*manak salah*), male and female born, to be banished by the people of the village, to be sent out from the house, to be placed at the graveyard, for a month and seven days they remain at the graveyard and may not return home to sleep. After the time is up they may come back to the village, and have the ceremonies *amalukat, maprisaddi, madudus déning chatur kumbă* = purifying (bathing) with water from the four Vessels, at the big crossroads (here the offerings are enumerated)... the ceremony *padudusan* (bathing) to be accompanied with *mantră's* (prayers) of the complete *prayaschită* i.e. *Sayam Brahmă, Ganastawă, Bhuwanéçwari, Nadayă, Astupungku*.

They must make the *Sanggar Tawang* (bamboo shrine for the gods). (The offerings are enumerated, both to be put up in this shrine for the uranic gods (*suchi*) and to be set out on the ground for the chthonic gods (*charu*)). Those who officiate are *Sang Siwă* (Padandă Siwă) and *Sogată* (Padandă Bodă), offerings *daksină* and *pras*. As soon as the people are purified (*adudus*), the house in the graveyard is burned, is sprinkled with holy water, using the necessary offerings *prayaschită* and *sĕsayut*. When this is done, the uncleanness of the people with twins is erased. Then they may go back to their house. This is required by divine law.

(More about the offerings) ... and the possessions of the people with twins may not be taken and used for ceremonies nor for *charu* before they have been purified (*malukat*). After they have been purified the festivals may go on in all the temples. And the people of the village are forced to contribute according to their means (*nistă, madyă, utamă*, poor, middle, rich). The people who have twins must beg for contributions in ten *Balé Agung's* before the ceremony *malukat*, but they may not sleep in the villages.

Here we find in two different passages of a single lontar sets of rules which do not correspond. The first text which the Rajă expounds to his people, banishes the twin-family to the crossroads, the second text names the graveyard. In the second no mention is made of *ngĕlungah*, nor of *mĕkiis*. Although we found *mĕkiis* (carrying the gods to the sea or to the river) or *mĕlis* customary in most villages after

the birth of twins, we were told in Klungkung and in Kĕtèwèl that it was not done there. It will be noted that in the Bhagawan Garga lontar, the Rajă tells his people that three galungan's may not be celebrated after the birth, although the later section does not speak of it. Another lontar, from Tabanan (Kabă-Kabă) specifically denies the restriction. And as I have told, the Padandă Bodă from Pĕliatan recommended this measure in a case of twins there, but his advice was not followed, and I have never happened to find a case where the stopping of three galungan festivals did occur.

Rarely one finds the time of banishment for the family of twins extended to three months. In the old village of Trunyan, for instance, twins of unlike sex are placed at the *trugtug*, where the dead are not buried but only exposed, for three months (*sasih*), whereas twins of like sex are only banished to a hut in the fields outside the village limits, for forty-two days. J. de Vroom apparently was told that *manak salah* entails banishment to the graveyard for three months of thirty-five days [1]). And the Sĕngguhu Rĕsi Nabé from Pĕdjatèn (near Tabanan), who is a most famous priest and teacher of Sĕngguhu's, and whose pupils practice all over South, North, and West Bali, also said *bunching* twins were to be banished for three *sasih* months of thirty-five days. We found in the following fragment of a lontar from Bulèlèng, *Sima déça Bulèlèng*, the time stated as three *tilĕm*, or dark moons, which is of course not the same thing as three *sasih*.

If a full member of the society of the Balé Agung, or a person living in the desa Bulèlèng, begets *anak salah* even though they are Brahman, Wésyă, Satryă, or 'people of the fields', it makes the country dirty, the entire village. They must be banished (temporarily) by the villagers, and placed at the *talugtug* (junction of three roads) of the graveyard, and the house of the 'wrong ones' must be brought there, for three dark moons. As soon as three dark moons have passed, the wrong ones must purify the

---

[1]) J. DE VROOM, *Aanteekening uit eene Balische Adversaria. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* Vol. XVIII.

village as above, *anapuhin prayanganè tiga çakti* (purify the Purǎ Balé Agung, Purǎ Dalĕm, Purǎ Pusĕh); and they must *mĕkiis*, and give a feast to the villagers, including a performance of the gamĕlan gong. Before the country, the entire village, has been purified, and the offerings made to the gods *katiga çakti* (of the three temples), they may not worship the gods. The offerings are dedicated by the Sĕngguhu. If this is done, all is well with the country, if it is not done, the gods may not be worshipped, the ceremony *angrasakin* (for the agricultural gods) is forbidden, making the rice-goddess *Nini* in the fields is forbidden, that is called the country impure (*sampĕt*), all the ceremonies must not be. If this ruling is disobeyed, the fine is 22,500 (kèpèngs).

It may be noted that the Bhagawan Gargǎ lontar specified *ngĕlungah* at dark moon. If this took place on the dark moon following the forty-two days of exile, it might very well fall on the third dark moon after the birth. The following lontar from Tabanan also places *ngĕlungah* at dark moon. It has much to say about the names and varieties of twin-births:

If twins are born with one *ari-ari* (placenta) it is called *tunggal* (one, single); if they are male and female, and the female has no *ari-ari*, the name is *tunggal* male. If the male has no *ari-ari*, the name is *tunggal* female. If there is only one *ari-ari* it is not necessary to banish the people, for it does not make impure. But they should have a ceremony ... (here the offerings are enumerated, specifying what the father of the twins must give, and that the villagers must help to contribute what the father cannot supply). He should have the ceremony, because it is called *kĕnchĕlan ing déwa* (a dirtying of the gods). This is the way of the ceremony.

And if both have an *ari-ari*, but one is born *mahĕlatan* (later, separated by a space of time from the first child), it is also called *tunggal*, everything thereafter is *tunggal*, the offerings *tunggal* ... The people should bathe in *yèh suddhāmalǎ*, *yèh mangĕning* (water from sacred springs).

The rules for *manak salah* follow, giving the offerings required for the purification (*sasakapan*) at (1.) the *kubu*,

the hut of banished family, (2.) the *kamulan*, the household shrine at their original house, (3.) the *pĕmpatan*, the cross-road(s), (4.) the *pĕkĕn*, the market place, (5.) the *blulangan yèh*, an island or piece of land with water running on either side of it, (6.) the *Balé Agung* temple, and (7.) the *balé pĕgat*, the building where the birth of the children took place. The ceremonies are performed by a Padandă (*brāhmana*) and a Sĕngguhu (*yajamāna*), in order to rid the country of the evil (*pāpa*). If these rules are not obeyed, disasters and epidemics increase.

And if triplets *(katijuru)* are born, they must be banished to the sea-shore. If there are two boys, famine and illness to the country. Other people (not the parents) should take them up and have the ceremony for them. They should be taken up and a ceremony performed at the Balé Agung.

If there are two girls and one boy, it is not necessary to banish them, for it is said to make the country fertile.

This is the way of the désă Kabă-Kabă.

This is the law, if there are two children born in one day, and the girl is born first and the boy after, it is called born *bunching*. Because the *bunching* birth is an affront to the Rajă, the country is dirtied, they must be banished and placed at the big crossroad(s) for 42 days. The people of the village must put up *sawèns*, signs of pandanus, before every courtyard gate. When the time is up, the people who have made the village unclean must have the ceremonies *masakapan amanchă panggung, ngĕlungah* at dark moon, and after *ngĕlungah* the people of the village must *mĕkiis* to the sea at full moon.

The people who have made the village unclean must surrender all their utensils for the ceremony to the head of the village, money 10,100, rice 200 measures, and the other offerings for the gods (*widhi-widhāna*), and fire-wood, arèn-leaves, cocanut leaves, bananas, laths.

There follow instructions about the offerings. The father is to go begging for three days, asking contributions. But it does not say to beg in a number of other Balé Agung's,

as I found costumary in many other places — in Taro, eleven Balé Agung's, in Tĕgĕs Kawan (Pĕliatan) the same number, in Sanur seven, in Kutri (Singapadu) three, in Bongkasă, Ubud, and according to the Bhagawan Garga, ten. Then come directions for *mĕkiis* to the sea, and the statement that after the village is entirely purified, *galungan* may be celebrated for three times. This seems to be a denial of the rule found elsewhere that the *galungan* festival is to be three times held up.

Next we have another sort of twins:

And if two children are born in one day, and the boy is born first and the girl afterward, it is called *salilyasih* (*silih asih*, exchange of love). This does not dirty the country, it "washes" the queen, it blesses the country below and above.

And if anyone has twins (*manak salah*) which dirty the country, they must be banished by the villagers and placed at the big crossroads for 42 days. All the people of the village must put signs of pandanus before all the courtyard doors. When the time is up, they must have *matatĕbasan* at dark moon, *amancha panggung* called *manglungah*, offerings and full honor to the gods as before, let none be lacking.

Then are given the offerings for *pracharu* for *manak salah*, to be set out at the Balé Agung, the crossroads, the market-place, the spring or bathing place, the balé where the birth took place, and the household shrine. Once more the instructions for *atatĕbasan* at the Pură Désă, then *mĕkiis* to the sea at full moon. It is specified that the village must make the *charu* according to custom, building the *sanggah tutuan*, and all the villagers must be purified with the *lis*, and give honor to all the gods.

An explanatory sentence, referring to a section above, says that a birth is called *hĕlatĕn* when one, two, or three *da'uh* (period of an hour and a half) intervene between the appearance of the two children, even though both come in the same night. This was called *hĕlatĕn* in olden times.

Lastly, the births called *bunching* and *silih asih* are of

triwangsă people (high caste, Brahman, Satryě, or Wésyă), and according to the prince in the palace at Tabanan, all those who are not of high caste are *salah*.

That is the end of this unusually full lontar regarding twins. Recently a case of twins born to Chinese people living in Bulèlèng occasioned discussion of the various customs in the Balinese magazine Bhawanagara [1]). One author recommends the *adat* from Kabă-Kabă, Tabanan, as a good one to be followed, and quotes from a lontar originating there. The quotations are in modern Balinese, but must be taken either from the same lontar which I have summarized, or from a transcription of it, for it agrees on all points with the other text. Although not so full in directions for the ceremonies, the various differences in the births, with their special names, correspond — for one placenta, for a difference in time between the births, for the birth of the boy first, or the girl, for triplets of which two are boys, and triplets of which two are girls, and the same distinction between ordinary people and those of high caste birth. The lontar is very generous in the exemptions from *manak salah* which it allows. Firstly, all high caste people seem to be exempt, not only the king and the high priests as we found before. Then any birth which can be called "single", either because there is only one placenta, or because the children are born with an intervening time period, does not seem to require banishment. And of boy and girl twins, if the boy is born first, it is a good sign — although the last paragraph suggests that this does not hold good for Sudră's.

A Brahman scholar of Sanur made the following report after consulting the lontars of his Padandă:

If in Bali Sudră people have twins *manak salah*, it is called *bunching* when the girl is first and the boy comes after. This is said to threaten the safety of the country, and so the children

[1]) *Bhawanagara*, Tahoen III, No. 8 (1934). *Pertanja'an tentang adat*. p. 126 and *Indik Manak Salah*, p. 127.

and the mother and father must be moved to a hut at the cross-roads or on the seashore, until the children are 42 days old, in Balinese called *nyĕpi* (this term is usually applied to the yearly purification of the village, after a *mĕcharu*, when the people retire to their houses and leave the streets "lonely", so that the bad spirits will depart). And the villagers of a single Balé Agung put up signs of pandanus before the middle of the door of each courtyard, and it is called *sĕbĕl*, unclean, within that village.

Before the arrival of a favorable day (*déwasă*) for *nyĕpi* the father of the twins must beg alms of the people of seven different Balé Agung's, asking contributions for the ceremony to purify the country, and the people of a single Balé Agung (his own) must help him. The father must provide money to the amount of 10,100 kèpèngs, rice, coconuts, eggs, and so on.

As soon as the children are 42 days old, the people of the single Balé Agung must make the offerings *charu* and *mĕkiis* to the sea. The names of the offerings and the *charu* dep end upon the estimate of the Padandă and the desire of the villagers, for example, *manchă walikramă, malik sumpah, manchă sanak*. The *charu* is celebrated by a Padandă Siwă and a Padandă Bodă, assisted by a Sĕngguhu.

As soon as the offerings are completed, the children are purified (*kĕjayă*) at the Balé Agung, at the temples, at the market-place, the river, and the sea, and only after this may the children be taken home to their house.

Likewise if people have twins *manak salah*, but the birth happens differently, so that the boy is born first and the girl afterward, that is called *silih asih*. In this case, according to the explanation of the lontar, no uncleanness results, but an obscure statement suggests that it brings evils and misfortune just as *bunching* described above.

The explanation of the lontars further states that when people have a boy and a girl born at the same time, but with only one placenta, one of the children is "wrong", *salah*, and it is not called *bunching* nor *silih asih*. Thus:

1. If the girl brings the placenta and the boy does not, that is called *kĕmbar tunggal* (twins single), which means that it is as if both were girls.
2. If the boy brings the placenta and the girl does not, that also is called *kĕmbar tunggal*, as if both were boys.

Neither of these sorts of twins threatens the country. But the lontar says it is just as well to have the ceremony or the *charu*.

And if anyone has three children born at once, of which two are boys and one a girl, that is called *katiruju* (*kati-juru* in the Tabanan lontar), and is extremely dangerous to the country, and these children must be set down on the sea-shore. According to custom two of the children are cast away, and then picked up by another person, not their mother. In this case there must be the ceremony *mĕdudus* at the Balé Agung.

And if anyone brings forth one boy and two girls, they do not become *sĕbĕl* and their house is not moved, because in this case, it is said, the country begins to be prosperous and healthy, and diseases will not spread.

This set of rules makes apparent gradations in the wrongness of *manak salah*, so that the only really evil birth seems to be when to low-caste people a girl is born before a boy and there are two placentas — except of course in the case of the very rare unlucky triplets. And the matter of the placentas is not based on physiological fact, for if the two adhere they are considered as one. The obscurities in the texts allow room for interpretation in favor of those concerned. In a case of boy and girl twins born to Jabă people in Sanur last year, the family was not banished, no *mĕcharu* was held, and the villagers did not consider themselves *sĕbĕl*, but continued to go to the temples only because the boy had been born first. The Padandă of Intaran, and the Brahman Balian, who normally should have officiated, did not approve of their omitting the ceremonies, and said that at the latest the people must have a *mĕcharu* during the ninth month (four months after the birth).

A report has been made in the magazine *Bhawanagara* covering the ancient adat of two Bali Agă villages in the district of Bangli, Bu'ungan [1]) and Lumbuan [2]). The an-

[1]) Idă Bagus Adiptă, *Menjelidiki adat-adat koena didésa-desa dalem bilangan negara Bangli. Bhawanagara*, Tahoen III, No. 4-5, 1933.

[2]) Idă Bagus Adiptă, *Menjelidiki adat-adat koena didésa-désa dalem bilangan negara Bangli. Bhawanagara* Tahoen II, No. 8-9, 1933.

cestors of the inhabitants of these villages lived in the district of Karang Asĕm, but in a time of war with Bulèlèng the people moved *en masse* to the present sites in the Bangli district, bringing with them their lontars, sacred objects, and the rules for their whole complex social organization. In Bu'ungan the rules for twins are reported as follows:

If anyone bears twins which are two males or two females *(anak kĕmbar)*, as soon as these children are aged one month and seven days and as soon as the ceremony *tutug kambuhan* has taken place, at once must be the ceremony *mĕsakap* (*matĕlah-tĕlah désă*) at the crossroads, performed by the *balyan konèng* (trance-doctor). The offerings are the same as enumerated for marriage which wrongs the adat.

After three days the *kramă désă* (group of villagers) must *mĕlis*, and the twins with the mother and father receive holy water (*mĕlukat*) to be freed from their uncleanness (*sĕbĕl*).

The expenses of this and also of the *pĕmĕndak Batară* (the reception of the gods) on their return from *mĕlis* are all to the account of those who have the twins.

Before we consider the rules for *manak salah*, it will be well to note what is said about wrong marriages in Bu-ungan, where the *mĕsakap, mĕlis,* and *pĕmĕndak Batară* correspond with those for twins of like sex. It is in such connection that one wonders if the whole twin superstition does not rest, not on the idea of incest itself, but on the same basis as that for incest taboos — the concept of the way of animals in contradistinction to the way of men. For if it is the way of animals to mate with their near relatives, it is also their way to have more than one child at a time. Twins of like sex are already bad because they are born like beasts, and twins of unlike sex are worse because of the incestuous connotation, the improper intimacy of brother and sister in the womb. The Bu'ungan report definitely states the thought-connection of animals with incest:

As regards all marriages which are thought to bring famine to the village and to make dirty the temples, according to the adat of Bu'ungan the behavior of the people who commit this wrong is thought to be just as the behavior of animals.

For example when it happens that someone marries the mother of his cousin (*rĕramă di misan*), or the mother of his second cousin (*rĕramă di mindon*), on the male or on the female side, they must have the ceremony *mĕsakap* at the crossroads of the village with the following offerings:

a. *Panchă-limă*
bèbèk bĕlang kalung (duck)
in the center, *nasi wong-wongan tumpĕng 10*
one small *sorohan*
offered to the earth (*ibu pĕrtiwi*).

b. Pig, chopped
sorohan agung (large)
other offerings which go with it, making a high altar (*panggungan*) as a place for these ofterings to the Sun-god, *Suryă*.

As soon as the *balian konèng* has dedicated (*ngantĕb*) these offerings facing East as he should, at this time the man and the woman who have committed the wrong together crawl on all fours, their necks hung with the bar of bamboo in the manner of animals (pigs), the man from the south and the woman from the north approaching a *palungan* (drinking trough) made from a *dadap* tree, which has been filled with the water in which rice was washed (pig-food), the two, man and woman together drink the rice-water in the drinking trough.

The report states that before this incest rite the man and the woman must remain for a month and seven days outside the village, to the north (whereas for *manak salah* the time of banishment is the same, but the place to the south of the village). Three days after the *mĕsakap* the whole group *gĕbog satak* of two hundred villagers must *mĕlis* to a meeting of rivers, carrying with them not only the gods but all the possessions of the temple including the gamelan. All are purified with holy water from a *bujanggă*.

On the return from *mĕlis*, the reception of the gods is

celebrated with offerings of a pig and *sorohan agung*, and performance of the *baris* dance. A feast is given to the *kramă désă* by the family of the incestuous pair. After this the two are banished from the village for a year, not allowed even to enter the precincts of the *gĕbog satak*. The penalty if they disobey is the offering of a pig to the temple Pură Balé Agung and of a goat to the temple Pură Dalĕm Pingit. When the year is up they may return to the village and must go through the usual marriage ceremonies. In case the family concerned is not able to pay all these expenses the village takes them over, seizing or putting in pawn all their lands until the amount is repaid.

For more serious incest, as of a man with his brother's mother, his own mother or sister, the ceremony *mĕsakap* is the same, but there must also be the ceremonies *ngĕlungah* and *mĕsadi* as for *manak salah*. The people are banished from the village for life, and the lands of the family may be seized on the male or on the female side.

We now come to the rules for *manak salah*:

> If anyone bears *anak bunching*, male-female, it is called *manak salah*. The people of the village-quarter (*kramă banjar*) must move these people (the mother and the father and the two *anak salah*) to the outskirts of the village, on the south side, near the graveyard, with the entire house where the children were born, which must be taken apart and put up again outside the village. The people of the *banjar* take their turns helping, but in the matter of food the 'wrong ones' must make their own provision. The 'wrong ones' stay there one month and seven days.
>
> When twelve days have elapsed after the birth of the children, the ceremony *ngĕlungah* (small *mĕtĕlah-tĕlah*) takes place inside the house-court where the children were born. Offerings *panchă limă*, celebrated by *balian konèng*, holy water from the *bujanggă*.
>
> As soon as one month and seven days are up, the ceremony *mĕsadi* (big *mĕtĕlah-tĕlah*) takes place before the temple Pură Pénataran in the village of the people with the twins. The ceremony requires one small male pig and one female calf whose nose has not yet been punctured for the rope, skinned and spread

out on the ground, together with offerings *sorohan agung* and *bayang-bayang*, all to be set out on the ground facing south, to be offered up to the gods of the sea and of the earth (*pĕrtiwi*). And one white goose, skinned and spread out with offerings *sorohan agung* are placed in the *sanggar tawang* (bamboo altar) for Batarā Suryā (sun). One female black goat, a duck *bĕlang kalung*, chickens of five colors (*manchă warnă*) are placed according to the five colors, white to the East, red to the South, yellow to the West, black to the North, and many-colored in the center, together with *sorohan panchă* to be offered to these gods: Iswarā, Brahmā, Mahadéwā, Wisnu and Siwā. After this to the *bută-bută*, the demons. Then one full-grown black pig skinned and spread out with *sorohan agung*, *bĕbangkit*, *suchi*, and all the various offerings which must accompany it, are placed in the *panggungan* to be offered to Batarā . . . . . (the god of the temple). During this time Batarā Sakti Bujanggā is invited to descend, to be present before the temple where the holy water is asked for. The *balian konèng* performs the ceremony called *ngantĕb*, (to deliver the essence of) these offerings.

As soon as the *ngantĕb* is over the people with twins receive holy water, and their house is also burned on the spot. Then they may return to the village, for their uncleanness *(sĕbĕl)* is erased.

Three days after this, the *kramă désă* (group of villagers) must *mĕlis*, following all the gods to be purified. The entire *kramă gĕbog satak* (200) go to *mĕlis*. The reception of the gods on their return and the putting them away is the same as was described above for marriages against the adat.

As regards the expenses of all the ceremonies, it is said that they are evenly divided, half to fall on the *kramă désă* and half on the people with twins.

So much for Bu'ungan. In Lumbuan, the other old village whose adat is covered in the *Bhawanagara* report, if *anak kĕmbar*, twins of like sex, are born, the ceremony *mĕtĕlah-tĕlah* is the same as that required in cases of *salah pati*, when a man hangs himself. Although for the suicide the house must be taken down and burned at the graveyard,

this does not seem to be necessary for the twins of like sex. The ceremony takes place before the house where the disaster occurred, one month and seven days after the event, and includes building the *panggungan* in which *sorohan agung* and a pig are offered, and before this on the ground the chickens of five colors, the duck *bĕlang kalung* (white collared), a dog *bĕlang bungkĕm* (red and black with a white mouth) and a goat, set out in the five directions. Here it is called *mĕcharu*, for the *kală bută* (demons). The Pĕmangku officiates, prayers are made to the gods of the temple Pură Pusĕh Balé Agung, and the Pĕmangku asks for holy water with which to purify the house-court of the disaster and the whole village.

When *anak bunching,* boy and girl twins, are born, it is called *manak salah* for people of Jabă caste. The members of the *banjar* (village-quarter) beat the *kul-kul,* assemble, and remove the parents with the twins and their house to the outskirts of the village, where they must remain a month and seven days. The members of the *banjar* take turns watching over them. But for their food the family with the twins must be themselves responsible.

After one month and seven days, the ceremony for the purification of the village is held, called *mĕsadi,* with offerings for *mĕcharu* including a goat, a goose, a duck, a calf and a dog. They are set out as before, the Pĕmangku officiates, but the holy water is got from the Bujanggă. There are prayers to the gods of the temple Pură Pusĕh Balé Agung, and holy water is asked before the temple Pura Pĕnataran. Here also the people with the twins are purified (*mĕtĕlah-tĕlah*).

After twelve days all the gods of all the temples are carried out to be purified, as far as the boundary of the village to the North and the boundary of the village to the South. This is called *ngĕlungah.*

The expenses of the *mĕsadi* are taken over by the village if the parents of the twins are too poor, but later they must repay the village.

***

It will be noted that the offerings for *manak salah* in such an old village as Lumbuan are extensive, including, as regards the animal offerings, a goat, goose, duck, calf, dog, pig, and five chickens. Many of these are to be of special "colors" and are often difficult to find. Still stricter are the villages of Sukawană, Trunyan, and Taro, where a *kĕbo* (water-buffalo) must also be used. But in most of the villages of South Bali the five chickens, duck, pig and dog are considered sufficient for the *mĕcharu*. There is in existence, however, a lontar which surpasses all bounds in this respect, giving instructions for the use of a tiger and a rhinoceros in the consummate *mĕcharu*! This curious document is in the possession of a Sĕngguhu in the village of Tonjă, near Dèn Pasar. Much of it seemed obscure to the owner himself. I shall try to quote from it.

The lontar called *Indik Manak Salah*, says: "If each has a placenta this affronts the (Rajă) Idă Dalĕm, it is necessary to purify (*mĕrestistă*) the country. Such is the purification ceremony (*pĕngĕlungahan*) for *manak salah* born in the village, by order of the kings of Bali". At great length the offerings are enumerated, the various sorts of coconuts, the array of clothes, for both men and women, the offerings of elaborate composition containing rice, fruit, flowers, thread, money, spices, and palm-leaf decorations, each of which is known by its individual name, and the number of *kèpèng's* (cash) which must appear among each set, and which the Bujanggă takes for himself after the ceremony. Some of these are to be dedicated at the Balé Agung, some at the house, some at the *mĕlis* or *mĕkiis* to the sea. Among the offerings at the house are a plough, and the instrument with which the earth of fields is smoothed over. In connection with this the Sĕngguhu told me, although it is not written in the text, that the custom was in the case of *manak salah* for the inside of the courtyard where the unlucky birth took place to be ploughed up, and then smoothed over, using a *yos brană* and an *anggrèk ulan* — a black water buffallo born from a white mother and a white one born from a black mother! He said that in case

these animals were not to be found, the parents of the twins must themselves be hitched to the plough. The use of the two rare buffalo for the occasion of a big *mĕcharu* was verified by the *sĕngguhu nabé*, the teacher, of Pĕjatèn, but he had not heard of hitching up the parents, only saying their legs were to be tied up lightly with threecolored thread. The three colored thread is mentioned in this lontar.

Other offerings at the *mĕlis* are a roast pig, a duck, and five chickens, a new fan such as is used in the kitchen, a new clay cooking pot. At the house must be also a roast pig, duck, five chickens, and four new pots. And at the Balé Agung a roast pig, two ducks, five chickens, the throne to the Sun god. It is repeated many times that the Bujanggă gets 1700 *kèpèng's*, at the *ngĕlungah*, at the return to the house from the *mĕlis*, etc., but the order of the writing is so confused that it is hard to tell how often this fee is to be payed. He gets also many of the offerings, and after officiating at the *désă* temple, on return from *mĕlis*, he gets 3200 *kèpèng's* and an entire set of clothes. At this time, among other things, fifteen ducks, twenty-five chickens, a pig, and five ducklings are offered. And the water used for purification is of eleven kinds, including that from the sea, from the lake, and from the various sorts of springs.

The lontar then states that the people with twins (*manak salah bunching kĕmbar*) must be banished by the villagers for forty-two days, and must pay for the offerings *amanchă-sangă panggung*, one *panggung* or altar-full to be placed on land surrounded by water, on the edge of the village, beside the bridge, at the crossroads, at the *balé* where the birth took place, at the Balé Agung, at a meeting of three roads, and at the house. When the gods are carried to the sea there are more offerings on the sea shore and on the return to the *désă* temple.

"Do not be short of the way of this writing", it says, "lest twins be born again. According to the birth of the people, the way of the ceremony must be, high for the high, middle for the middle, low for the low.

"If there is *mĕcharu* at the Balé Agung of the whole

country, at each *banjar* must be a small *pĕngĕlungahan*, outside the house small offerings ... at the household shrine ... at the Balé Agung must be the great *mĕcharu ékadasă ludră* with buffalo, cow, tiger, rhinoceros, the contents of the forest, the contents of the sea, the contents of the rice-fields, a complete set, with metal and gold and gilded cloth ... If the ceremony is *mĕpanchă walikramă*, five, if *mĕwrĕspati kalpă* three times the animals (are reduplicated), if *yamă rĕsigană saptă* five, if *mepanchă kĕlud* once, for each, the low, middle and high, a dog of three colors. The descendant of the Bujanggă officiates".

These are the names for the various forms or levels of the *mĕcharu, ékadasă ludră* the highest, *mepanchă kĕlud* the lowest. The sense of this passage seems to be that the highest-born people should have the most elaborate *mĕcharu*, which includes the buffalo, cow, tiger, rhinoceros, etc. Lower people would be content with less, and their offerings would be acceptable because of their inability to provide more. One can interpret the *ékadasă ludră*, which carries the meaning of 'ten times', even to reduplication of the tiger, buffalo, etc. ten times. But more probably the reduplication refers only to lower animals such as chickens and ducks. There are many names for *mĕcharu*, and their requirements vary according to the 'authority'. For instance, the Sĕngguhu priest called *Juru Rĕsi* in Lod-tunduh (district Ubud) has a lontar in which *ékadasă ludră* calls for 26 buffalo, and is to be celebrated at Bĕsakih. Nothing is said about tigers and rhinoceros. According to his text the *charu's* are: *panchă sanak*, the lowest,

panchă kĕlud, with goat and goose
balik sumpah, with cow and pig
taur gĕntuh, with one buffalo
saputh saputh, with three buffalo
panchă walikramă, with five buffalo
ékadasă ludră, with 26 buffalo
mĕnyĕgjĕg bumi, with 46 buffalo,

this last only celebrated at the time the country was "made to stand". Both this Sĕngguhu and the one from Tonjă

admitted that their rules were obsolete, "for tigers are now too hard to find. The rhinoceros, they said, must have come from Java (which means to the Balinese any country outside of Bali), for it has never been known in Bali.

After the naming of the various sorts of *charu's* the Tonjă lontar straightway gives a *mantră* or prayer to the *kală bută*, the demons. This, with the *mantră* to Siwă which comes at the end, the Sĕngguhu was unwilling to read out, whether from ignorance of the old language or from fear of the consequences should the magic words be sounded under inappropriate circumstances, I was unable to discover. The lontar is considered very sacred, and offerings had to be made before it could be 'opened'. After the prayer to the demons, the lontar continues:

"This is the law for wrong birth, *bunching kĕmbar* female-male, they must be banished by the villagers to the big crossroads for forty-two days, they must pay for the set of offerings. The offerings are given at the Balé Agung to purify the country, offered to all the gods. The gods are placed on the Balé Panjang (the Balé Agung, here denoting the long platform, to distinguish it from the temple which is called after it Pură Balé Agung). All the Pĕmangkus are called. All the people must make offerings to all the gods in the temples *désa* (= Balé Agung), *dalĕm, pusĕh, pĕnataran, mĕlanting ring pasar* (the market.) When the gods come out, an uncastrated pig must be sacrificed before the big inner gate of the temple.

"This is the story if anyone has twins born *bunching kĕmbar*, exactly as these letters have given it. If anyone does not follow it he will have twins *bunching* again. Beware lest he have them three times."

A *mantră* to Siwă ends the lontar.

The Balinese, as a people in great part illiterate, have an exaggerated respect for the written word. They take the lontars most seriously, considering the prescriptions voiced in them to be as law — a law sometimes obsolete, obscure, unexplainable, but still holding in its content the right way. This in spite of the many disparities which, as

we have found, exist between one text and another, and the illogical, confused order, even contradictions, appearing within a single text. It is to be said, however, that there is no reason why the texts originating in different districts should coincide, for these were in the old days under the rule of different princes. As the years went by each royal family developed its laws independently, and as we have seen, the people considered the laws for *manak salah* to come from the king. And the custom within individual villages would tend to take on its own character, for there was and still is little connection between the doings of one village and the next. The position of the Sĕngguhu is curious, for as these priests are rare, they generally have to be called from a distant village to officiate in the village where they are needed. Then, although they may have their own rules to be followed, they merely play their role according to the custom of the village which has engaged them. In Taro, where twins were born three times within two years because the disaster occurred in three different families, each of these chose to call in a different Sĕngguhu priest. But the way of the ceremony remained the same, following the laws of Taro. So that in the case of the lontar of the Sĕngguhu in Tonjă, it is possible that it would never be referred to except when *manak salah* happened in that very village.

Out of the confusion which a study of a single ritual has shown to exist in Bali, I can draw no conclusions. I can only hope that scholars on examining the data will find it useful in reconstructing a picture of the early culture of Bali, and by comparison with other material be able to judge whether or not the roots of the custom pertaining to twins lie in pre-Hindu times.

Sayan, Bali, Sept. 1, 1934.

Het Stamfeest op Midden-Celebes

door

Dr. Alb. C. KRUYT.

Bij alle stammen van Midden-Celebes werd tot voor korten tijd met tusschenruimten van een veelal onbepaald aantal jaren, een groot offerfeest gevierd, waaraan de heele dorpsgemeenschap deelnam, en dat ook door bewoners van andere plaatsen als gasten werd bijgewoond. Tal van dieren moesten bij die gelegenheid als offer het leven laten, zoodat aan de viering dier feesten groote kosten verbonden waren.

De aanleiding tot het geven van dit stamfeest is overal dezelfde: In Loinang wordt bij dit offerfeest aan de geesten gevraagd om alle ziekten van de familie af te wenden en voorspoed te geven. Op Balantak, op de punt van het oostelijk schiereiland van Celebes, wordt tot het houden van dit feest besloten, wanneer minder kinderen dan gewoonlijk geboren worden en er veel sterfgevallen plaats hebben; wanneer de huisdieren slechts langzaam in aantal toenemen; wanneer het gewas gedurende enkele jaren weinig vrucht heeft gedragen. Maar men besloot er ook toe in het tegenovergestelde geval: wanneer men bijzonder veel voorspoed had gehad; dan deed men het uit vrees, dat de voorspoed in tegenspoed zou veranderen.

Bij de Moriërs en de Poso-toradjas werd men gewoonlijk niet door tegenspoed aan het uitschrijven van zoo'n feest herinnerd; hier deed men het geregeld met tusschenruimten van drie tot vijf jaar. De bedoeling ervan was, evenals elders, levenskracht en gezondheid voor de leden van de dorpsgemeenschap te krijgen. Ditzelfde wordt er mee beoogd bij de West-toradjas. Zoo is het doel van het stamfeest bij

de Koro- en de Koelawi-groepen van deze Toradja-afdeeling het bevorderen van de algemeene gezondheid, opdat er veel kinderen geboren zullen worden, opdat de veestapel toeneme in aantal, opdat het gewas gelukke. Een oude man drukte de bedoeling van dit feest uit met de woorden: „opdat alle menschen *ratinoewoei*", d.i. opdat aan alle menschen leven worde toegevoegd.

Van den kleinen stam der To Seko, die niet tot de Toradjas kan worden gerekend, weten we, dat het stamfeest wordt gevierd om de levenskrachten van mensch, buffel en rijst te versterken. Als de rijst eenige malen achtereen mislukt is, wanneer er veel sterfte heerscht onder de buffels, of wanneer de menschen veel te kampen hebben met ziekte en dood, besluit men zoo'n algemeen offerfeest te vieren.

Niet anders is het bij de Zuid-toradjas: het stamfeest dient hier om de rijst goed te doen gelukken. Alleen aanzienlijken kunnen en mogen dit feest voor de gemeenschap geven, want zij alleen zijn in staat om de belangrijke kosten, die eraan verbonden zijn, te dragen.

Van een aantal stammen op Celebes is een beschrijving van dit algemeene feest gepubliceerd; van andere stammen zal dit later nog geschieden [1]).

---

[1]) De volgende beschrijvingen van het stamfeest op Midden-Celebes zijn reeds in druk verschenen:

A. C. KRUYT, Balantaksche Studiën II. De geestenwereld der mian Balantak. *Tijdschrift K. B. G.*, dl. 72, bl. 384-390.

A. C. KRUYT, De To Loinang van den Oostarm van Celebes. *Bijdragen K. I.* dl. 86, 1930, bl. 403-407.

A. C. KRUYT, De To Wana op Oost-Celebes. *Tijdschrift K.B.G.*, dl. 70, 1930, bl. 450-459.

J. KRUYT, Het maboea' en de tatouage in Seko (Midden-Celebes). *Bijdragen K. I.* dl. 76, 1920, 235-257.

J. KRUYT, De Boea' en eenige andere feesten der Toradjas van Rantepao en Ma'kale, I. *Tijdschrift K. B. G.*, dl. 60, 1921, bl. 45-77.

N. ADRIANI en A. C. KRUYT, *De Bare'e sprekende Toradjas van Midden-Celebes*, dl. I, bl. 364-380.

Voor de Toradjas van de Boven-Karama-rivier (Galoempang), en voor de West-toradjas zijn de betreffende aanteekeningen nog niet uitgegeven.

Wanneer wij deze beschrijvingen lezen, merken we op, dat de wijzen, waarop het stamfeest gevierd wordt, verschillen te zien geven, maar de handelingen die verricht worden, hebben slechts één doel: aan de deelnemers levenskracht en gezondheid te bezorgen.

Het is mijn bedoeling na te gaan, welke denkbeelden de bewoners van Midden-Celebes ertoe kunnen hebben gebracht hun stamfeest te houden op de wijze, zooals zij het doen, en wat zij zich daarbij voorstellen.

Het leven en de plaats, waar dit te krijgen is.

Om de bedoeling van het stamfeest te leeren kennen, moeten we eerst nagaan wat de bewoners van Midden-Celebes van het leven (de levenskracht) denken, en waar zij zich voorstellen, dat dit te krijgen is.

Wat leven is, weten de bewoners van Midden-Celebes evenmin als wij; zij zien alleen de tegenstelling: leven en dood. Leven is licht, warm; dood is donker en koud. De natuurlijke bronnen van licht en warmte zijn de hemellichamen; in de eerste plaats de zon, maar ook de maan en de sterren. Vandaar komt de levenskracht, het leven in al het geschapene. Dat leven is wel onstoffelijk en dus onzichtbaar, maar de natuurmensch voelt het als iets reëels, als een substantie, die het geschapene toegemeten wordt. In het algemeen wordt het als iets onpersoonlijks, een stof gedacht; voor zoover het den mensch betreft wordt het beschouwd als iets persoonlijks, het onstoffelijke deel van den mensch.

Wanneer de mensch sterft, gaat het leven weg; het keert terug naar het uitspansel, vanwaar het tot den mensch gekomen is. Het werk van priesters en sjamanen is niet anders, dan leven halen uit den hemel voor de zieken. De hemel is het rijk van zon, maan en sterren, die door hun onveranderlijk licht en de warmte die ze uitstralen bewijzen onverwoestbaar leven te bezitten.

De natuurmensch dramatiseert alles: de Hemelheer, van wien zon, maan en sterren zijn, geeft het leven, en tal van geesten in het luchtruim zijn de bemiddelaars daarbij. Bij

enkele stammen gaat de priester of de priesteres, geholpen door deze luchtgeesten, naar den Hemelheer toe om leven te vragen; dit gebeurt bij de Moriërs en de Poso-toradjas. Bij de andere stammen komen de luchtgeesten in het medium om zelf leven te brengen. De bijzondere trekken, waaronder dit geschiedt, verschillen onderling bij de stammen. Deze hangen af van de geestelijke hoogte, waarop de leden van den stam staan; of zij nog alleen aanvoelen, dat zij zich dit leven kunnen verschaffen langs mechanischen weg, dan wel of zij de voorstelling hebben, dat het leven het eigendom is van een god, uit wiens hand zij het ontvangen; m.a.w. of zij zich de werking der geestelijke dingen dynamisch denken, dan wel of hun voorstelling, hun geloof, zich meer richt op een persoonlijke macht, een god.

Hoe het leven, nadat de mensch gestorven is, weer terugkeert naar de bron, vanwaar het gekomen is, vinden we duidelijk voorgesteld bij de bewoners van den Banggai-archipel. Daar voegt zich het door den dood vrijgekomen leven bij *pilogot*. Dit kunnen we noemen den verzamelnaam van het leven van al de leden van de familie: van dat der stamouders af, altijd maar vermeerderd met het leven van hun nakomelingen, die gestorven zijn. Deze verzameling van het leven der familie, min of meer als persoon gedacht, woont in het midden van den familiehemel, de middelpaal van het huis. Bij dien paal worden de offers gebracht, die dit collectieve leven, de *pilogot*, krachtig moet houden, opdat hij altijd opnieuw leven kunne geven aan hen, die tekortkomen, wat blijkt uit hun krankheid. Houdt men op met het brengen van offers, d.i. versterkt men het leven der familie niet met offers, dan is dit ook niet meer in staat de leden te helpen.

Wat het huis is voor de familie, is de hemel voor den stam; wat de stamouders voor de familie zijn, is de oervader of het eerste menschenpaar voor het heele volk. Deze *pilogot*-vereering heeft dus niet te maken met den doode, in den zin waarin wij van hem spreken; ze heeft niets uitstaan met den na den dood voortlevenden mensch, de doodenziel, die naar de doodenstad gaat en daar in een

schimmenbestaan het leven voortzet. De priesters en sjamanen, die den menschen leven toevoeren, mogen zich niet met de dooden inlaten; ze moeten verre blijven van lijken en doodenzielen of schimmen om de kracht van het leven, dat ze iemand bezorgen, niet te schaden of te verzwakken.

Zoo duidelijk als we het bij pasgenoemde eilandbewoners vinden, is de voorstelling van dit leven bij de volken op Midden-Celebes niet meer. De reden hiervan moet vermoedelijk gezocht worden in de omstandigheid, dat bij de laatsten een grootere plaats in de voorstellingen is toegekend aan den doode in zijn schimmenbestaan, zooals bijv. aanstonds blijkt uit de uitvoerige doodenfeesten bij de Moriërs, de Poso-toradjas en de Sa'dan-toradjas. Deze feesten hebben alleen ten doel om de doodenziel, die steeds in nauw verband met het lijk wordt gedacht, een luisterrijk bestaan in het hiernamaals te bezorgen. Bij de stammen op den oostarm van Celebes en bij de West-toradjas treffen wij echter nog het verschil aan, dat gemaakt wordt tusschen het leven, dat den mensch bij den dood verlaat en naar zijn plaats van oorsprong in het uitspansel terugkeert, en de doodenziel, die naar het schimmenrijk onder de aarde gaat. Zoo kennen de To Wana, een achterlijk gebleven stam der Oost-toradjas, geen schimmenrijk: wanneer het lijk is vergaan, is de mensch en zijn schim verdwenen; alleen dat wat hem in zijn aardsch bestaan deed leven, leeft voort en versterkt het leven der nakomelingen, of helpt dit versterken.

De To Loinang, die hun dooden naar een schimmenrijk laten gaan, ze zelfs erheen jagen om van ze ontdaan te zijn, vertellen tegelijkertijd, dat zij het stamfeest vieren, opdat de dooden niet te ver weg zullen gaan; dat zij bij het gezin zullen blijven om dit in alle moeilijkheden des levens bij te staan. Het is duidelijk, dat hierbij aan twee dingen gedacht wordt, die beide in verband staan met den doode, namelijk het leven, dat zich van den doode heeft afgescheiden en dat men bij zich wil houden om er zelf door te leven, en de schim, die met het lijk verbonden is en die men zoo spoedig mogelijk naar de doodenstad wil sturen om zich voor hetzelfde lot van doodgaan te vrijwaren.

Bij de West-toradjas vinden we het leven en de doodenziel of schim van den mensch na zijn dood op allerlei wijzen met elkaar verward en met elkaar verbonden. Dit kan ons niet verwonderen van menschen die slechts heel vage begrippen koesteren van onzienlijke dingen. Maar we vinden toch aanwijzingen, dat ook zij verschil maken tusschen hetgeen den mensch tijdens zijn aardsch bestaan deed leven, dat naar den hemel gaat, en de zoo nauw met het lichaam verbonden doodenziel, die naar den hades gaat. Ik noem hier alleen een voorbeeld uit het landschap Napoe. Hier zegt men, dat bij den dood van een mensch schimmen uit de onderwereld en geesten uit den hemel tot den gestorvene komen en elkaar het bezit betwisten van datgene wat den mensch tijdens zijn aardsch bestaan deed leven, zijn *tanoeana*. Overwinnen de luchtgeesten, dan nemen ze de *tanoeana* van den gestorven mensch mee naar den hemel en deze wordt daar op zijn beurt een luchtgeest, d.i. een geest, die den mensch leven en gezondheid bezorgt. Behouden de doodenzielen (schimmen) de overhand, dan voeren zij de *tanoeana* met zich mede naar hun verblijf onder de aarde en daar wordt hij ook een bewoner van den hades, het tegenovergestelde dus als een Lebenspender, wat hij in het eerste geval zou zijn geweest.

De stammen van Midden-Celebes stellen zich dus voor, dat alle leven en gezondheid uit het luchtruim komt. De voornaamste houder of representant van dat leven is de zon. Er zijn nog een paar stammen in Midden-Celebes, die geen priesters of sjamanen gebruiken om dat leven te verkrijgen maar die dit rechtstreeks van de zon vragen. Een duidelijk beeld van deze wijze van natuurdienst vinden wij bij den kleinen stam der To Seko. Als hier iemand ziek is, gaat een oude van dagen in den vroegen morgen, als de zon pas opgegaan is, op den grond zitten, met het aangezicht naar het Oosten gewend. Hij spreidt een doek vóór zich uit, legt daarop sirih-pinang, en roept den Hemelheer aan, aan wien hij om leven vraagt voor den zieke.

Dit aanroepen van den Hemelheer kan ieder verrichten. Het is begrijpelijk, dat het veelal mannen op leeftijd zijn,

die gevraagd worden dit te doen. Deze zonnedienst heeft zich voor een groot deel opgelost, is samengesmolten met het priester- en sjamanenwerk, dat door invloed van binnengekomen vreemdelingen moet zijn ontstaan. De elementen van den ouden zonnedienst vinden wij nog in dit priester- en sjamanenwerk terug. Daarnaast kent men nog het *monjomba*, hetzelfde woord als het Mal. *menjembah*, hier in den zin van „aanroepen", „aanbidden". Dit *monjomba* heeft zich echter beperkt tot bepaalde plechtigheden, zooals bij de Bare'e sprekende Toradjas tijdens het tempelfeest *montjojo*, waarbij elke huisvader mag „aanroepen". Hij gebruikt hiervoor een houten staf, die veel overeenkomst vertoont met een rijststamper en ook denzelfden naam draagt als deze.

Alleen in Bada' is de oude zonnedienst blijven bestaan. Daar heeft men nog den zonnepriester, den *topeka'alo* „degeen die zich tot de zon wendt". Hij doet geen dienst wanneer voor zieken nieuw leven wordt gevraagd; in deze functie is hij geheel verdrongen door den sjamaan. Maar bij natuurrampen, in verschillende perioden van den akkerbouw, doet hij zijn werk, en vraagt hij om een zegen. Wanneer het groote sjamanenfeest wordt gevierd, dat in nauw verband staat met het stamfeest, pleegt de edelman, die het feest op touw zet, te overleggen met den zonnepriester, wanneer en hoe alles zal geschieden. Een rechtstreeksch aandeel bij de handelingen op het feest heeft hij echter niet.

Na alles wat hier is opgemerkt kunnen we zeggen, dat de bewoners van Midden-Celebes zich voorstellen, dat voor hen op de aarde, d.i. het tusschenrijk waar ze wonen, dood en leven een voortdurenden strijd met elkaar voeren; dat in de onderwereld de dood heerschappij voert, en dat in het luchtruim, het hemelrijk, niets dan leven is. Wanneer nu de menschenwereld eens een poos naar het luchtruim, het rijk des levens, kon worden overgebracht, zou alle ziekte en dood verdwijnen. Dezen wensch nu tracht men op het stamfeest bij alle stammen te verwezenlijken.

Ik heb hiermee de bedoeling van het stamfeest vooropgesteld. We zullen nu de bijzonderheden van dat feest bij de verschillende volken nagaan, om daaruit te laten zien,

dat dit streven inderdaad bestaat, namelijk om een hemel op aarde te scheppen, teneinde de menschen een poos lang daarin te laten wonen om volop leven en gezondheid deelachtig te worden.

De naam van het stamfeest.

Wij hebben allereerst onze aandacht te wijden aan den naam, dien het feest in verschillende deelen van Celebes draagt. In Balantak heet het feest *soemawi*, afgeleid van *sawi*. Bij de To Loinang spreekt men van *monsale*, van *sale*, een nevenvorm van *sali*. De To Wana noemen hun stamfeest *mosalia*, „*salia* maken", van *sali*. Bij de Moriërs en de Oost-toradjas zegt men *mompokowoerake* en *mompakawoerake*, „van allen *woerake* maken"; degenen die zich meer rechtstreeks aan deze plechtigheid onderwerpen, dragen den naam van *woerake*. Bij de West-toradjas wordt het stamfeest met verschillende namen aangeduid, die elk slechts een onderdeel van de plechtigheid aangeven, zoodat deze namen van geen nut zijn bij het onderzoek naar de bedoeling van het feest. Zoo heet het feest bij de Kaili- en de Sigi-groep dier Toradja-afdeeling *mokeso*, „tandenvijlen", wat bij die gelegenheid wordt gedaan. Bij de Koelawi- en de Koro-groep spreekt men van *soesa taro*, „het *taro*-dans-feest", omdat deze dans in dien tijd wordt uitgevoerd. In Rampi' zegt men *mobantoe*, een naam, die in Bada' gegeven wordt aan het wijdingsfeest van sjamanen; de grondbeteekenis van dit woord kan ik niet opgeven [1]).

[1]) In het Bare'e is *wantoe* „maat", en *mawantoe* „meten". *Mombantoe* is hier de naam van een plechtigheid op den akker, in den tijd dat de vrucht zal worden geoogst, nadat de voorgangster bij den oogst eerst drie dagen alleen aren heeft gesneden. Er worden dan hier en daar op den akker gevorkte takjes tegen de rijststoelen gezet, en de bedoeling daarvan is om te maken dat de *tanoana* of levensgeest van de rijst niet weg zal gaan, nu vele menschen komen oogsten. *Mombantoe* kan dus bij het stamfeest doelen op het vastleggen van den levensgeest op de leden der gemeenschap, bij het inwijdingsfeest der sjamanen op het vasthechten van den helpenden luchtgeest aan den sjamaan, opdat hij (de geest) zijn medium nimmer in den steek late.

In Besoa heet het feest *modondi*, naar een reidans waarvan dans en zang moeten dienen om levenskracht en vruchtbaarheid af te bidden. In Napoe zegt men *mopanoembai*, dat kan beteekenen „iemand tot *toemba* maken". Wat *toemba* in het Napoesch is weet ik niet, maar het kan hetzelfde wezen als *toembang*, dat we beneden terug zullen vinden bij de Zuid-toradjas, waar het de naam is voor degenen wien de plechtigheden van het stamfeest in de eerste plaats gelden.

Bij de groote afdeeling der Zuid-toradjas en bij de To Seko draagt het stamfeest den naam van *ma'boea'*, „vruchten voortbrengen", hier dan in den zin van „vruchtbaar maken". Bij de To Seko duikt weer het woord *sali* op, waar zij, die rechtstreeks een rol spelen bij het *ma'boea'*, den naam dragen van *haliang*, hetzelfde als *salia* bij de To Wana op Oost-Celebes.

De woorden *sali* (*sale*, *sawi*), en *woerake* moeten nog verklaard worden. *Sali*, *sale*, *sawi* beteekenen „opklimmen". Bij de Poso-toradjas zijn beide vormen *sali* en *sawi* in gebruik, het eerste in de priester-, het tweede in de dagelijksche taal. *Woerake* is afgeleid van *rake* (Mal. *daki*), dat eveneens „opklimmen, naar boven gaan" beteekent. Dr. N. Adriani geeft *woerake* weer met „floep, naar boven". Tegenwoordig wordt met dezen naam een soort van luchtgeesten aangeduid.

Het doel van het stamfeest der Moriërs en Bare'e sprekers is dus om van degenen, die bij het feest rechtstreeks betrokken zijn, *woerake* of luchtgeesten te maken. Dit wordt bevestigd door wat we bij de To Loinang vinden, van wie het meest oorspronkelijke deel, de Baloa-afdeeling, naast het reeds genoemde *monsale*, hun stamfeest aanduiden met den naam van *mombaoe boehake*, „*woerake* (luchtgeesten) maken", nl. van de menschen, aan wie de plechtigheid wordt voltrokken. De namen *sali* en *woerake* voor het stamfeest wijzen dus duidelijk erop, dat hierbij gedacht wordt aan een opklimmen, een opstijgen naar het luchtruim. Ik zal in het vervolg blijven spreken van „hemel", maar bedoel hiermee niet anders dan het luchtruim, het uitspansel.

De menschenwereld in den hemel verplaatst.

Het is alleen in de verbeelding, dat het menschdom een tijdlang in den hemel, het rijk van leven en gezondheid verplaatst kan worden, en om dezen wensch tot werkelijkheid te maken gaat men een hemel op aarde maken. Dit denkbeeld wordt op verschillende wijzen uitgevoerd. Bij sommige stammen wordt daarvoor een hut of loods opgericht. Zoo vinden we dit vermeld van de To Balantak en de To Wana. In die hut mag niet gekookt en gegeten worden. Er hebben alleen allerlei handelingen plaats, die levenskracht aan de menschen moeten toevoeren. Daar worden ook de bij deze plechtigheid behoorende dansen uitgevoerd. De twee genoemde stammen zijn in vergelijking met de andere volken van Midden-Celebes achterlijk. In het dagelijksche leven wonen ze in kleine huisjes verspreid op de akkers; eigenlijke dorpen kenden ze niet. Vermoedelijk vinden we in de feesthut, die voor het stamfeest wordt opgericht, een herinnering aan de stamwoning. Die hut is echter tijdelijk; na afloop van het feest wordt zij afgebroken en het materiaal wordt voor andere doeleinden aangewend.

Bij de Bare'e sprekende Toradjas zijn stammen, die het feest in den dorpstempel vieren, en er zijn er die daarvoor een afzonderlijke hut oprichten. We behoeven er niet aan te twijfelen, dat de dorpstempel op Midden-Celebes oorspronkelijk het stamhuis is geweest, althans een deel ervan, namelijk dat waar de mannen samenkwamen om zich met elkaar te onderhouden en hun feesten te vieren. Nu zijn de stammen, die den tempel voor het stamfeest gebruiken die, welke het minst onder invloed hebben gestaan van volken, die zich in lateren tijd met de Toradjas hebben vermengd. De gedachte ligt dus voor de hand, dat zij die voor het feest niet den tempel maar een hut gebruiken (dat zijn de To Onda'e en de To Lage), dien vreemden invloed in zoo sterke mate hebben ondergaan, dat zij de herinnering aan den tempel als stamhuis hebben verloren, zoodat ze een afzonderlijke hut voor het feest zijn gaan oprichten, als een surrogaat voor het stamhuis. Diezelfde To Onda'e en To

Lage vieren wel hun groote doodenfeest in den tempel, waartoe de beenderen der overledenen in dat gebouw worden gebracht. Daarentegen doen de anderen, die het stamfeest in den tempel vieren, dit niet: zij richten voor de beenderen hunner afgestorvenen een afzonderlijke hut op. Dit opvallende verschil kan wel uit niets anders zijn ontstaan dan uit de voorstelling, dat leven en dood niet onder hetzelfde dak kunnen worden gediend.

Maar dit is nog niet de hemel: in tempel of hut is met planken een soort van bak gemaakt, waarover een vloer wordt gelegd. We hebben hier dus een verheffen boven de omgeving, waarover de aardbewoners gaan. Sommige stammen demonstreeren het denkbeeld van opheffen naar den hemel nog door in de uiteinden der planken de koppen van jaarvogels uit te snijden. De jaarvogel wordt niet alleen genomen omdat hij de grootste der luchtbewoners is, maar ook omdat hij den naam van *alo* draagt, een woord dat in vele Toradja-talen „zon" beteekent, het voornaamste hemellichaam in het rijk van leven. De vloer is omringd door een gordijn, waarin degenen, wien het feest in de eerste plaats geldt, zijn opgesloten, afgescheiden van de aarde, overgeplaatst in den hemel.

Bij de To Mori, waar het feest gehouden wordt in de woning van een voornaam lid der gemeenschap, is ook een kamertje afgeschoten, waarin eenigen zich afzonderen om zich in den hemel verplaatst te denken. Dit kamertje heet *liwoengi*, „door een gordijn afgeschoten". Hier wordt het opstijgen naar den hemel op een eigenaardige wijze gedemonstreerd: voordat zij, die in het kamertje zullen worden opgesloten, daarin gaan, klimmen ze op naar den kleinen zolder (*doensi*), die zich in de woning bevindt; daar wordt een kouden maaltijd genoten, en als ze weer naar beneden zijn gekomen, gaan ze in het kamertje.

Bij de bergbewoners der West-toradjas heeft het stamfeest gewoonlijk in den tempel plaats. In de laaglanden van diezelfde Toradja-afdeeling wordt het in een daarvoor opgerichte feesthut (*bantaja*), of in de woning van een voornaam ingezetene gehouden. Vreemde invloeden hebben

in de genoemde laaglanden ontbindend op het stamleven ingewerkt, zoodat wat oorspronkelijk het stamfeest is geweest, nu wordt uitgevoerd ten behoeve van het welzijn van bepaalde personen, die vermogend genoeg zijn om de kosten ervan te dragen.

Ook bij het cureeren van een zieke door de lucht- of levensgeesten wordt bij de bewoners der laaglanden in het West-toradjagebied de kranke in een hokje opgesloten Dat hiermee de gedachte verbonden is hem hierdoor in den hemel over te plaatsen, blijkt uit den naam, die dat hokje draagt, namelijk *lalangi*, een samentrekking van *langi-langi* „wat op een hemel (*langi*) lijkt". Een eigenaardige trek is aan deze geneeswijze, het zoogenaamde *mobalia tampilangi* verbonden. Bij het einde van het feest wordt een vuur aangemaakt, liefst van kokosdoppen. Wanneer dit in gloeiende kool veranderd is, trappen de sjamanen, die dienst gedaan hebben, daarin zoolang rond tot het gedoofd is. Men zegt zelf, dat de sjamanen hierdoor willen bewijzen, dat zij op dat oogenblik geen gewone menschen zijn, maar geesten uit de luchtruimte, die met het vuur des hemels in aanraking komen zonder nadeel daarvan te ondervinden.

Bij de To Seko is de plaats van het feest het huis van den *tobara'*, d.i. de geestelijke leidsman van den stam; zijn woning wordt dus beschouwd als het stamhuis.

Bij enkele stammen van de Zuid-toradjas verblijven zij, die rechtstreeks aandeel hebben aan het feest, in de woning van den feestgever, dat is degeen, die de noodige offerdieren verschaft; maar op de dagen, waarop alle leden van den stam erbij betrokken worden, gaat men naar de *kala'paran*, de algemeene offerplaats, die elk dorp erop nahoudt, en daar wordt een hut voor de betrokkenen gebouwd.

De waringin als voorstelling van den hemel.

De voor ons gevoel zonderlingste plek, waar de rechtstreeks bij het feest betrokkenen zich ophouden, is een waringin-boom (*baranna'*), zooals het geval is bij sommige stammen van de Zuid-toradjas. Hiermee wordt daadwerkelijk een poging gedaan om als aardbewoner een poos in den

hemel te verblijven. De waringin is de hemelsche boom bij uitnemendheid, die ook in de maan gevonden wordt, een boom, die door den hoogen ouderdom en den omvang, dien hij bereikt, bewijst vol leven te zijn. Zijn luchtwortels, die naar beneden groeien, doen de Toradjas denken aan een handreiking van de geesten uit de lucht.

In de takken van den boom wordt een vloer gemaakt, waar de rechtstreeks bij het feest betrokkenen zich ophouden. Een stevige ladder voert er van den grond af heen. Dat men zich bij het beklimmen van die ladder voorstelt naar den hemel te gaan, blijkt o. m. hieruit, dat in het Ma'kalesche aan elke sport van de trap gouden krissen (goud = geel = licht, leven) gebonden zijn; bovendien zijn er twee zwaarden bij geplaatst, die heeten afkomstig te zijn van *manoeroeng*, d. z. hemelbewoners, die op aarde zouden zijn neergedaald en een tijdlang onder de menschen hebben gewoond.

Dat het gebruik om bij het stamfeest eenigen tijd in een waringinboom te verblijven, vroeger algemeen moet zijn geweest onder de Zuid-toradjas, blijkt uit verschillende bijzonderheden. Zoo wordt in Pangala van het feesthuis af een weg gemaakt van kasuarine-stammen en een touw naar het reeds genoemde offerterrein (*kala'paran*), naar een vierkant vloertje, *tangadok-tangadok*, dat van waringin-takken is gemaakt, met de zijden Noord-Zuid, en Oost-West. Het touw wordt aan den ZWhoek ervan bevestigd. Langs boomstammen en touw gaan zij, die rechtstreeks een rol spelen bij dit feest, naar het vloertje, en zetten zich daarop neer. Hiermee wordt duidelijk te kennen gegeven, dat deze personen gedacht worden naar een waringinboom op te klimmen.

Bij de *tangadok-tangadok* wordt nog een stelling opgericht, bestaande uit een vloer op zes hooge kasuarine-palen. De kasuarine, *boeangin*, (naar analogie van *woerake* te vertalen met „floep, met den wind mee") zouden we den „luchtboom" kunnen noemen; men verbindt aan hem steeds de gedachte aan iets luchtigs, iets lichts. Dat de boomstammen, waarover naar de *tangadok-tangadok* geloopen wordt, en de palen van de pasgenoemde stelling van kasuarine-hout

moeten zijn, wil dus zeggen, dat de heele handeling in den hemel overgeplaatst is. Deze stelling heet *gorang*, met welken naam ook de vloer in den waringinboom wordt genoemd.

In dezelfde streek wordt als het feest is afgeloopen, materiaal, dat voor de plechtigheid heeft dienst gedaan, naar den voet van een waringin gebracht, waarmede wel duidelijk wordt te kennen gegeven, dat dit materiaal eigenlijk in dien boom had moeten worden aangewend. Ook wordt bij het eindigen van een periode van het feest aan den waringin op de naastbijzijnde marktplaats geofferd.

Ook bij de Toradjas van Galoempang gaan op een van de dagen van het feest de vrouwen naar een waringin (*lamba*); ieder van haar heeft een hoen bij zich, dat aan den boom wordt geofferd. In Baoe van die streek gebeurt hetzelfde. Hier wordt een varken aan den boom geofferd, dat door een vrouw, die er verstand van heeft, aan de geesten (*dewata*) wordt opgedragen. Daar worden gebeden en heilwenschen uitgesproken, en dan keert men naar huis terug. Op den terugweg houdt ieder een waringinblad in de hand, terwijl men den daarbij gebruikelijken zang aanheft (*soemajo*).

De wijzen waarop men de feestruimte tot hemel tracht te stempelen.

De ruimte, die voor hemel wordt aangewend, wordt op verschillende wijzen als zoodanig gestempeld. Wat aanstonds opvalt is, dat alles wat tot versiering dient of als bouwmateriaal wordt gebruikt, geel moet wezen. Middenin de feesthut van Balantak wordt een gele bamboestaak opgericht. Daar, zegt men, ontmoeten sjamanen en luchtgeesten (dit zijn de geesten van het leven) elkaar. Het geraamte van het hokje, dat bij de To Mori en de Oost-toradjas wordt gemaakt, moet van gele bamboe zijn, de bamboe waaruit o.m. de zonneheld der To Mori te voorschijn gekomen is, toen hij op aarde verscheen. In een bak met levenskrachtige planten wordt bij de Bare'e sprekende Toradjas water gegoten uit een gele bamboe; dit heet dan *pandioe mboerake*, „het bad der lucht- (leven gevende) geesten"; hiermee wasschen zich alle deelneemsters. Maaltijden,

die een sacraal karakter hebben, worden gehouden met geel gemaakte rijst, waarvoor curcuma wordt gebruikt. Wanneer bijv. bij de Zuid-toradjas de bij het feest betrokkenen zich op den *tangadok-tangadok*, den vloer van waringintakken, hebben neergezet met de beenen naar elkaar toe, d. i. wanneer ze in den hemel zijn, wordt een wan op haar beenen geplaatst, waarin allerlei spijzen, waarvan de rijst geel gemaakt is.

De personen, die in Mori naar den hemel verplaatst gedacht worden, dragen gele kleeren. Zoo ook in het Ma'kalesche (Zuid-toradjas). Bij de Poso-toradjas zijn aan de kleeren gele randen aangebracht. In het Rantepaosche worden de kleedingstukken bij het einde van het feest geel gekleurd, en in het dagelijksch leven afgedragen. In Rampi' smeren de vrouwen en meisjes die de plechtigheden ondergaan, zich het lijf in met curcuma en dragen gedurende de feestdagen geel gekleurde baadjes. In een enkele plaats (Leboni) van dit landschap worden ook wel mannen afgezonderd: dezen dragen dan een geelgekleurde korte broek.

In de kamertjes in de laaglanden worden kammen rijpe (gele) pisang opgehangen van drie of zeven soorten, al naar gelang van den duur van het feest. Dat het erom te doen is met de gele kleur een hemelsch karakter aan het kamertje te geven, blijkt wel uit de omstandigheid, dat die vruchten niet gegeten worden, maar alleen tot sieraad dienen. De pooten van de offertafel (*sawira*) in de *bantaja* zijn van gele bamboe, waarvan het boveneinde als vaas dienst doet; daarin zijn bouquetten van levenskrachtige planten, die in den hemel heeten te groeien, gezet. De leuningen van de trap zijn van gele bamboe. Bamboes met sago, suikerriet, kokosnoten, van alles zeven, worden er opgehangen, als teeken van overvloed.

Het meeste geel wordt aangebracht door het topblad van den arenpalm. De bladeren van een jong arenblad liggen tegen elkaar aan gevouwen; ze zijn zachtgeel gekleurd. Deze bladeren worden uitgespreid en hangen dan als franje van den steel af naar beneden. Deze bladeren worden bij alle volken op Midden-Celebes kwistig aangebracht in de

als hemel gedachte ruimten. Daar waar voor dit doel kamertjes zijn gemaakt, zijn de wanden ervan soms van dit blad gevlochten. Zijn ze van katoen of foeja, dan zijn ze met dit blad versierd. Soms wordt deze bladerversiering met eenige plechtigheid aangebracht. Als voorbeeld hiervan deel ik mee, hoe men in dit opzicht in Seko te werk gaat, waar, zooals we gezien hebben, de woning van den geestelijken leidsman (*tobara'*) van den stam, het stamhuis dus, als hemelruimte is ingericht.

Bij den aanvang van het feest dan wordt een reidans, het *monghota*, uitgevoerd. Vier of vijf vrouwen, die naar dezen reidans den naam dragen van *poponghota*, houden een jongen arentak, waarvan de bladeren nog niet ontplooid zijn, vast. Op een gegeven oogenblik neemt een man den tak van de vrouwen over en steekt er driemaal mee naar een anderen man, die bovenaan de trap van het *tobara'*-huis staat. Deze neemt daarna den tak over, en brengt hem in huis. Dan volgen de genoemde vrouwen (*poponghota*). Ze heffen den tak driemaal op in de hoogte en laten hem daarna vallen, betreden hem (om de aan elkaar plakkende bladerenreepen los te maken), spreiden ze uit, en scheuren de bladschijf aan reepen, zoodat het franje wordt. Tenslotte wordt de tak gespleten; de eene helft wordt gebonden aan de ladder, die van de *paroeng* (de vloer die als hemel dient in de woning) naar de nok van het huis leidt. De andere helft van het palmblad wordt in stukken gesneden, die overal in huis worden opgehangen, in de eerste plaats aan het dak. Deze „versieringen" mogen niet weggenomen worden als het feest is afgeloopen, zoodat de tallooze zwart berookte bladerenreepen, die in sommige huizen te zien zijn, alles behalve een versiering zijn.

Ik heb sterk den indruk gekregen, dat men in de smalle, lange, gele bladerenreepen van het jonge arenblad zonnestralen ziet; in elk geval wordt er de gedachte van licht en leven aan gehecht [1]). De bedoeling van deze versiering

---

[1]) Deze voorstelling van zonnestralen vinden we bij de Bare'e sprekende Toradjas in de *pebantja ndompoe*, „bloeiwijze van de *rompoe*",

en van al het andere geel, dat wordt aangebracht, kan niet anders zijn, dan om de voorgestelde hemelruimte met licht en leven te vullen, zooals het in het luchtruim, naar de voorstelling dezer menschen, in werkelijkheid het geval is.

De voorstelling van de zon in den nagemaakten hemel.

Deze gedachte wordt nog versterkt door de afbeeldingen van de zon of althans van licht en leven uitstralende hemellichamen, die in de gefingeerde hemelruimte worden aangebracht. Daarvoor komt allereerst de zonnehoed in aanmerking. In dit kleedingstuk, dat niet inheemsch is, zien de bewoners van M.-C. een voorstelling van den hemel of van een der hemellichamen. Zoo wordt de offertafel bij de Karama-toradjas (Galoempang) als hemel gekenmerkt doordat men er een zonnehoed op legt.

Nog duidelijker is dit tenopzichte van de offertafel, de *paroeng*, der To Seko. Hier is het geen zonnehoed, maar een hoepel, die met rotan aan de zoldering is opgehangen. Aan dezen hoepel is franje van jong arenblad gebonden, en wanneer mijn onderstelling, dat men hieraan de gedachte van lichtstralen verbindt, juist is, hebben we in dien hoepel een voorstelling van den licht, dus leven, uitstralenden hemel of van een hemellichaam te zien. Uit den naam van dit voorwerp is niets op te maken, want deze is *toeloena tami*, „versiering van het huis". Wanneer het stamfeest zal worden afgesloten, als het gedurende drie jaar met tusschenpoozen is gevierd, wordt deze hoepel naar beneden gelaten, en hij blijft beneden, totdat de noodige buffels opgevangen zijn, die ten besluite van het feest zullen worden geslacht.

---

een soort palm gelijkende op de Metroxylon elatum, die *wanga* heet. Dit is een bos gekleurde foejareepen, die voor de eene helft als een touw ineengedraaid en sluitend om het hoofd zijn gelegd; de rest hangt van achter in losse reepjes neer, alsof het loshangend hoofdhaar ware. Deze *pebantja ndompoe* is het kenmerkende hoofdtooisel van de priesteressen. Waarschijnlijk wordt hiermee verzinnelijkt het uitstralen van de levenskracht, die ze aan de zieken wil meedeelen, uit haar. Om dezelfde reden speelt de bloeiwijze van de pinang bij het priesterwerk een voorname rol. Vaak worden de stelen van de pinangbloesem stuk geslagen om de uitstraling van het leven, dat erin is, gemakkelijker te maken.

Als de offerdieren opgevangen en gebonden zijn en de hoepel weer zal worden omhooggetrokken, wordt eerst een buffel geslacht, die aan den hoepel gewijd is. Dit heet *masoesoeng toeloena*; hij wordt bij deze gelegenheid van nieuw arenblad voorzien. Wat met dit neerlaten van den hoepel bedoeld wordt, weten de menschen zelf niet te zeggen. Vermoedelijk wordt hiermee een voorstelling gegeven van het ondergaan van de zon: het moet nacht wezen. De veelal half verwilderde buffels worden in den nacht gevangen; bleef het nu dag in het stamhuis (den tijdelijken hemel), dan zouden de buffels niet spoedig gepakt kunnen worden. Deze verklaring wordt waarschijnlijk, omdat er meer dergelijke bepalingen voorkomen tijdens het stamfeest. Zoo moeten bij de Karama-toradjas de *haliang* zich tijdens het opvangen der buffels te slapen leggen, „opdat de dieren zich spoedig zullen laten vangen".— Wat de *paroeng* der To Seko betreft, deze wordt na afloop van het feest afgebroken, maar den hoepel laat men hangen.

Aan de beide breedtezijden van het hokje, waarin bij de Bare'e sprekende Toradjas de hoofdpersonen op het feest zich terugtrekken, is een fraai versierde zonnehoed opgehangen. Hierdoor wordt dit verblijf in den hemel verplaatst, hetzij dan dat de zonnehoed gedacht wordt als het embleem van den hemel, dan wel als voorstelling van zon of maan, waarop de op het feest te wijden meisjes naar het luchtruim reizen.

Bij de To Wana op den oostarm van Celebes wordt de mand, waarin alle levenskracht voor de menschen wordt vergaderd, en die den naam draagt van *rare*, tot hemel gekenmerkt doordat er een zonnehoed op geplaatst wordt.

Vooral bij de Bare'e sprekende Toradjas speelt de zonnehoed als embleem van den hemel of van een hemellichaam een voorname rol. Niet alleen wordt daarmee het kamertje waarin de te wijden personen worden opgesloten, door zonnehoeden tot hemel gestempeld, maar die personen moeten ook gedurende de dagen van het feest een zonnehoed dragen om de illusie volkomen te maken. De zonnehoed is het kenteeken van de priesteres, die de dienares der

luchtgeesten is. Deze hoeden worden daarom gewoonlijk versierd met loovertjes, mica, stukjes koperblik en andere schitterende dingen, om de voorstelling als bron van licht te versterken.

Ook de ronde rijstwan, die, zooals we gezien hebben, hier en daar bij de Zuid-toradjas op het stamfeest in gebruik is, drukt vermoedelijk dezelfde gedachte aan den hemel uit.

Een andere vorm van wat den hemel met de daarin wonende levenskracht moet voorstellen, vinden we nog bij het stamfeest der Sa'dan-toradjas. In het NO van de *tangadok kaloea*, een vloer, die als tijdelijken hemel dienst moet doen, is een lange bamboe offerstaak opgericht. Boven in den top ervan is een *karerang* gehangen, dat is een van jong arenblad gevlochten koepeltje, waarvan de gele bladeren gedeeltelijk als franje afhangen en gedeeltelijk tot een vloertje in het koepeltje worden gevlochten om er offers op te leggen. In verband met de gedachten, die we hebben leeren kennen, zou men dan in dezen koepel de zon hebben te zien, die den pas genoemden vloer eerst recht tot hemel stempelt.

Voorstellingen van den hemel als een huis.

Voorstellingen van den hemel als een huis waarin levenskracht woont, komen herhaaldelijk bij het stamfeest voor. Zoo maken in Mori de *woerake*, dat zijn de meisjes en vrouwen, wien het feest in de eerste plaats geldt, zich een vlechtsel van roode, witte en gele reepen geklopte boomschors; het voornaamste deel ervan heeft den vorm van een doosje of mandje, waarvan, als het is opgehangen, de gekleurde reepen afhangen als een breede staart. Deze *woka*, zooals het voorwerp heet, stelt een huisje voor, waarin de levenskracht van de eigenares woont, die ze zich in den hemel, waar ze gedurende haar afzondering heeft geleefd, gehaald heeft. Na afloop van het feest wordt de *woka* in een willekeurigen hoek van het huis onder het dak opgehangen. Is de eigenares ziek, dan wordt bij de *woka* een offer van rijst en gierst gehangen. Als men gaat verhuizen wordt de *woka* meegenomen om hem in de nieuwe woning eenzelfde plaats te geven. Mocht bij een brand de *woka* in

vlammen opgaan, dan zal de eigenares zeker ziek worden, als ze niet zoo gauw mogelijk opnieuw deelneemt aan een stamfeest.

Bij de Bare'e sprekende Toradjas vinden we dit voorwerp onder denzelfden naam (*woka*) terug. Hier is er echter dadelijk een huisje in te herkennen: een van bamboelatjes gevlochten vloertje van 1,5 à 2 dm in 't vierkant, dat aan vier in de hoeken bevestigde touwtjes wordt opgehangen. Een lapje geklopte boomschors is er bij wijze van dak overheen geplooid, en onder het vloertje zijn in de vier hoeken bamboetjes van een vingerlengte vastgemaakt, bij wijze van palen. Deze huisjes worden ten behoeve van de *woerake* vervaardigd, onder welken naam de Bare'e sprekende Toradjas de luchtgeesten verstaan. Deze luchtgeesten nu zijn het als persoon gedachte leven of de levenskracht van de overleden voorzaten, wier leven na den dood weer naar het luchtruim is teruggekeerd. Voor elken zieke maakt de priesteres zoo'n huisje, waarin het van den Hemelheer gevraagde en ontvangen leven kan wonen. Bij den stam der To Lage wordt de *woka* nog als bron van licht en leven gekenmerkt, doordat er een stuk van een jongen gelen arentak aan toegevoegd wordt, waaraan de zin van zonnestralen mag worden toegekend. Evenals in Mori worden deze huisjes met leven erin, boven in het dak gehangen, en er moet voor gewaakt worden, dat deze voorwerpen niet door lekkage nat worden. De rijen *woka*, die vroeger in de huizen der Poso-toradjas te zien waren, zijn dus zoovele hemeltjes op aarde gedacht.

Ik moet nog een voorwerp vermelden, dat mede waarschijnlijk een voorstelling bedoelt te zijn van een hemellichaam. Op het stamfeest *ma'boea'* der Sa'dan-toradjas wordt, wanneer de *gorang* (de als hemel gedachte vloer) op het offerterrein (*kala'paran*) is opgericht, ook de *roema-roema*, „wat op een huis lijkt" (Mal. *roemah*) gemaakt; dit is een tafel op vier wielen. Wanneer de *totoembang*, de hoofdpersoon op het stamfeest, met haar zeven gezellinnen, drie ommegangen om vloer en wagen hebben gemaakt, wordt een varken geslacht, en vier pakjes offerspijs (*pesoeng*)

worden op den wagen gelegd. Later wordt er in het verblijf van de hoofdpersoon *(totoembang)* weer een varken geslacht, dat vervolgens op den wagen wordt gelegd en hier in stukken gesneden. Die stukken heeten dan verdeeld te worden onder de verschillende dorpen van den stam, maar tenslotte verdeelen de leidster (*toboerake*) en de trommelslager *(toma'gandang)* ze onder elkaar.

De wagen of *roema-roema* nu is een zonderling verschijnsel in de Toradja wereld, waar men geen wagens kent. Met de *roema-roema* wordt verder niets gedaan. Dit voorwerp is van vreemden overgenomen, en in verband met het geheel kan er niet anders mee zijn voorgesteld dan een hemellichaam. De menschen zelf weten niet wat ze ervan moeten denken. Wij denken hierbij in de eerste plaats aan de zon, den zonnewagen. Het varken wordt in den hemel, bij de *totoembang*, geslacht, daarna op den wagen gelegd, en van hier uit over den stam verdeeld. De zin kan wezen: het leven, de levenskracht in den hemel wordt door de zon, door haar licht en warmte gedistribueerd.

De gedachte aan de zich voortbewegende hemellichamen moet ook liggen in de gewoonte bij ditzelfde volk om de *totoembang* en haar gezellinnen in mooi versierde draagstoelen (*boelean*) naar het terrein en eenige malen om de *gorang*, den gefingeerden hemel, te dragen. Tenslotte wordt een touw gespannen om de ommegangen stop te zetten, waarna de genoemde personen zich in een voor haar opgerichte hut terugtrekken. De meening, dat we hier te doen hebben met een voorstelling van den loop der hemellichamen wordt versterkt door de omstandigheid, dat bij een vroegeren gang naar het offerterrein (*kala'paran*), waarbij de *totoembang* en haar gezellinnen niet in draagstoelen worden vervoerd, maar over Dracaena-bladeren loopen, die daartoe op kleine afstanden van elkaar zijn gelegd, achter haar aan een man komt, die zich een paar versierde horens op het hoofd heeft gezet; dit embleem kenmerkt hem als maan. Aan zijn arm is een lange doek, *pangroei*, gebonden, die door den feestgever en zijn familieleden (*ampoe boea'* „eigenaars van het *boea'*-feest") wordt vastgehouden.

Achter hen aan komt het volk. De heele stoet trekt driemaal om de *gorang*, den geïmproviseerden hemel heen. Is de boven uitgesproken opvatting juist, dan zijn bij deze handeling alle leden van de gemeenschap of den stam in hemellichamen veranderd, die hun loop aan het uitspansel volbrengen.

Bij het maken van al de genoemde voorwerpen (*roema-roema*, draagstoelen, horens, enz.) wordt steeds vooraf een varken geslacht om aan dat voorwerp leven mede te deelen.

De getallen vier en acht.

Een andere omstandigheid, die erop wijst, dat we bij het stamfeest in den hemel zijn geplaatst, is de groote rol die de getallen vier en acht (soms ook twaalf) spelen. Deze getallen doelen op de hemelstreken, en duiden als zoodanig het luchtruim aan. De ronde vorm van den horizont vinden wij terug in den zonnehoed, den hoepel, de wan. Vooral bij de Zuid-toradjas komen we telkens met vier en acht in aanraking. Steeds wanneer geofferd wordt, zijn het vier pakjes (*pesoeng*) met offerspijs, die daartoe worden aangeboden. In de wan, die de hoofdpersoon en haar gezellen op de uitgestrekte beenen houden wanneer ze op den vloer (*tangadok-tangadok*) zitten, worden de vruchten van allerlei gewassen gelegd, van elk acht stuks. In Manipi doen bij het *ma'boea'* vier of acht leidsters, die hier den naam dragen van *topalalanan*, dienst.

In Mori verblijven de meisjes die behandeld worden vier nachten in het kamertje dat tot hemel moet dienen. In de *woka*, het zoogenaamde huisje waarin haar levenskracht woont, worden als offer gedaan: vier kleine pakjes gekookte witte, vier met roode rijst, en vier met gierst. In Seko duurt de afzondering vier nachten. De ommegangen om het stamhuis, die bij verschillende gelegenheden worden gemaakt, zijn acht. Zoo zouden we door kunnen gaan met het bijbrengen van voorbeelden.

De personen wien het stamfeest geldt. De geïnitieerden.

Nu we kennis hebben gemaakt met de plek, die als middelpunt voor het stamfeest dienst doet, waarvan we

hebben trachten aan te toonen, dat daarmede een soort hemel wordt voorgesteld, moeten we onze aandacht wijden aan de personen, wien het stamfeest geldt. In beginsel geldt het voor alle leden van de gemeenschap, man en vrouw, klein en groot. Zoo worden in Balantak en Loinang allen gelijkelijk door de leidende sjamanen behandeld. In Balantak mogen de deelnemers aan de plechtigheid, die bij de groote feestloods verzameld zijn, vrij in- en uitgaan; alleen moeten de sjamanen, als zij buiten loopen, het hoofd bedekt houden.

Bij de To Wana, mede op den oostarm van Celebes, wordt het al een weinig anders. Hier komen ook alle leden van den stam in een daarvoor gebouwde loods samen, aan allen wordt door de sjamanen levenskracht toegevoerd, maar hier wordt speciaal aandacht gewijd aan de kinderen, die sedert het vorige stamfeest geboren zijn. Voor elk dezer kinderen wordt een hoen geslacht, waarvan men het bloed laat druppelen op wat beschouwd wordt als de verzamelplaats van het leven der gemeenschap, de *rare*, dit is een mand met Dracaena-bladeren, waarop ik beneden terugkom. Daarna komen de moeders, ieder met een bordje in de hand, waarop voor elk harer kleine kinderen een pakje gekookte rijst ligt. Dit heet *bakoe ntanoana* „teerkost voor den levensgeest". Al die bordjes worden om de mand met Dracaena-bladeren, de verzamelplaats van het leven der gemeenschap, gezet. Dan doet een vrouw al de rijst uit de pakjes op een wan, mengt ze dooreen, en verdeelt ze weer over de bordjes. Die gemengde rijst heet *bakoe mbalia bae* „de teerkost van den grooten geest". De bedoeling ervan is duidelijk: het leven van elk lid afzonderlijk wordt vermengd met het leven van de gemeenschap, de *walia bae*, en deze wordt opnieuw verdeeld. De levenskracht van hen die zwak zijn, wordt hiermee aangevuld uit den geheelen voorraad der familie. Nadat bij die rijst ook wat vleeschspijs is gedaan van de hoenders, die voor de kleine kinderen zijn geslacht, komt elk gezin zijn bordje terughalen, en eten de leden ervan het voedsel op; m.a.w. ze nemen het deel van de gemeenschappelijke levenskracht in zich op. Daarom mag

het eene gezin niet eten van het bordje van een ander gezin, want dan zou de zuigeling in het laatste gezin sterven. Dat gezin toch komt dan aan levenskracht te kort, en dit wreekt zich op het zwakste lid ervan, de zuigeling. Deze handeling wordt elken dag herhaald. Op het eind van het feest worden de zuigelingen nog eens in 't bijzonder bedacht, doordat de sjamanen, die de leiding van het feest hebben, langs een Dracaena-tak uit den meergenoemden mand, d.i. de voorraadskamer van de levenskracht van den stam, elk kind op de kruin van het hoofd blazen. Deze handeling heet *mambaro* [1]).

Het is uit het bovenstaande duidelijk, dat het stamfeest aan alle leden der gemeenschap levensgeest moet meedeelen uit de voorraadkamer van den stam, in de eerste plaats aan hen, die dit voor de eerste maal meemaken, de zuigelingen. Ditzelfde is in nog sterker mate het geval bij de West-toradjas. Men zegt hier ook, dat het feest moet dienen om de heele gemeenschap, menschen, dieren en gewassen, voorspoed te geven. Maar praktisch ondergaan alleen de kinderen, jongens en meisjes, iets op het feest. Ieder kind moet het minstens eenmaal hebben ondergaan. Is dit niet het geval, dan zal het kind, mensch geworden, onnoozel, onwijs, dwaas zijn. Of als dit niet gebeurt, zal hij lijden aan zweren, schurft en allerlei huidziekten, in één woord ongezond zijn. We hebben gezien, dat in de laaglanden der West-toradjas de kinderen bij deze gelegenheid in hutten of kamertjes worden afgezonderd, maar in de bergstreken moet de tempel nog dienen als de op aarde verplaatste hemel.

Ofschoon de plechtigheden bij het stamfeest zoowel jongens als meisjes gelden, is bij de West-toradjas al te merken, dat in deze meer werk gemaakt wordt van de meisjes dan van de jongens. Zoo moeten in het Sigi-gebied, waar zooals we gezien hebben twee regels (*wati*) gevolgd worden, van

---

[1]) *Mambaro* van *waro* is „iets laten heengaan". In verband met de omstandigheid, dat blazen op de kruin van een persoon altijd de beteekenis heeft van levenskracht toevoeren, moet dit woord den zin hebben van: de levensgeest, die in of aan den Dracaena- tak zit daarvan wegblazen (doen heengaan) op het kind.

7 en van 3 dagen, de meisjes van beide regels de plechtigheid ondergaan, maar van de jongens alleen zij, die de groote *wati* van 7 dagen volgen. In de andere streken der laaglanden wordt dit verschil niet gemaakt. Voordat de jongens en meisjes in hun kamertjes worden afgezonderd, worden ze gebaad en heeft het tandenslijpen plaats, hier en daar nog in werkelijkheid, meestal echter in schijn. Later, tegen den tijd dat ze gaan trouwen, gebeurt het tandenslijpen dan in werkelijkheid.

Gedurende hun verblijf in de kamertjes wil men blijkbaar doen gelooven, dat de opgesloten kinderen geen gewone menschen zijn. Niet alleen dat ze hun „hemel" niet mogen verlaten, omdat ze de aarde en de zon niet mogen zien, defaeceeren mogen ze niet, want dan ontstaat *sala wati* „verkeerde *wati*", zondigen tegen den regel, tengevolge waarvan zoo iemand allerlei kwalen zou krijgen, zooals boven reeds zijn genoemd. Er zijn streken, waar de plechtigheid nog eenmaal aan het kind wordt voltrokken, als het gedurende zijn opsluiting zijn gevoeg heeft gedaan. Urineeren is geoorloofd; dit doen de kinderen door de vloer.

Er zijn streken, als Bora en Kaleke-Dolo, waar de regels heel streng zijn: de kinderen mogen niet praten, vooral niets vragen; daarom worden ze volop van alles voorzien. Mochten ze desniettegenstaande toch nog aan iets gebrek hebben, dan ritsen ze met de nagel langs den foeja wand van het kamertje. Dan licht degeen, die voor het kind zorgt, den wand op om te zien waaraan het behoefte heeft. De kinderen mogen de beenen niet uitstrekken. Doen ze dit, dan zullen ze later aan elephantiasis lijden. Ze mogen niet gaan zitten, nog minder staan. Niet met de handen krabben, als ze jeuk hebben, maar een stuk hout daarvoor gebruiken. Geen kookgerei aanraken; rijst in bamboe gekookt, of anders midden uit den pot genomen. De kom, waarin het eten is gedaan, niet aanraken. Ze eten alleen rijst met kippevleesch; geen groente, om geen aandrang te krijgen. Als ze gaan eten, wordt op de trom geslagen, en op de bamboe trompet, *taboeë*, geblazen.

Bij de andere volken van Midden-Celebes, van welke wij

nog moeten nagaan om wie het bij het stamfeest te doen is, zijn het alleen meisjes en vrouwen, die de plechtigheden ondergaan. Zoo bij de To Mori en de Bare'e sprekende Toradjas. Bij deze twee volken moet voor elk meisje tenminste eenmaal dit feest hebben plaats gehad; liefst meermalen maar dit hangt af van de omstandigheid, of de familie van het meisje de daaraan verbonden kosten kan betalen. Bij de Bare'e sprekende Toradjas meent men, dat een meisje voor wie dit feest niet wordt gevierd, krankzinnig zal worden of toevallen krijgen. Voordat zij de plechtigheden heeft ondergaan, mag het meisje ook enkele heilige voorwerpen, die bij den eeredienst gebruikt worden, niet aanraken.

Het feest wordt altijd gehouden voor een aantal meisjes uit dezelfde gemeenschap tegelijk. Daar er soms vier, vijf en meer jaren verloopen, voordat de gemeenschap in staat is weer zoo'n feest te vieren, waaraan hooge kosten verbonden zijn, en sommigen de plechtigheden voor de tweede en derde maal ondergaan, zijn de deelneemsters van den meest verschillenden leeftijd. Bij beide genoemde volken trekken de meisjes (die in Mori gedurende dien tijd den naam van *woerake* dragen) zich in het reeds beschreven hokje terug, 3 of 4 nachten lang. In Mori mogen ze zich daaruit niet verwijderen; ze doen haar behoeften door den vloer. Geen man mag haar zien, „want dan zou ze uit den hemel vallen en dood zijn". In de dagen van afzondering doen ze niets, en ze eten en drinken zoo weinig mogelijk. Onder dit alles slaan oudere mannen op trommen, waarbij de aanwezige vrouwen in het voorhuis van de feestwoning den schuifeldans (*loemense*) uitvoeren; dit mag niet op den grond gebeuren, want dan zouden de meisjes ernstig ziek worden.

Bij de Bare'e sprekende Toradjas mogen de meisjes zich wel uit het kamertje verwijderen, als dit noodig is, maar dit moet met de noodige voorzorgen plaats hebben. Ze moeten begeleid worden door een der priesteressen, die ervoor te waken heeft, dat het meisje niet geroofd wordt door een mythischen reuzenvogel.

Komen we nu bij de To Seko en de stammen der Zuid-toradjas, dan zien we dat het daar niet meer *alle* meisjes zijn, die de ceremoniën ondergaan, maar één of enkelen; en dan ook alleen meisjes van het *tomakaka*-geslacht bij de Zuid-toradjas, van het *tobara'*-geslacht bij de To Seko. *Tobara'* beteekent „de groote"; deze man was zoowel de geestelijke als de maatschappelijke leider van deze menschen, het eerste nog meer dan het tweede. De *tobara'* is dus niet het hoofd van het volk in den gewonen zin van het woord. Hij is wat bij de Mentaweiers de *rimata* is (zie mijn opstel „De Mentaweiers", in dit tijdschrift dl. 62, bl. 83 e. v. van den overdruk). Zoo vertelt de toenmalige gezaghebber D. de Iongh van den *tobara'* van de stammen aan de Boven-Karama, dat in den aanvang van de occupatie door het N. I. Gouvernement deze functionarissen als kampoenghoofden werden aangesteld. Dit ging niet, omdat alles wat hun in die functie werd opgedragen, niet strookte met hun eigenlijk werk als vertegenwoordiger van het geestelijk en godsdienstig leven van den stam, en als middelaar tusschen menschen en goden. Het is dus als leider van de geestelijke belangen van zijn volk, dat meisjes uit zijn geslacht als *haliang*, d. i. personen aan wie de plechtigheden van het stamfeest worden voltrokken, werden aangewezen, in welke functie zij dus optraden als vertegenwoordigsters van alle vrouwen en meisjes van haar stam.

Nu bestaat er in dit opzicht verschil tusschen de beide onderdeelen, waaruit de stam der To Seko bestaat. Bij de To Seko van Peweneang werden drie meisjes als *haliang* aangewezen. Bij die van Wono werden zoovelen aangenomen, als er zich voor aanmeldden niet alleen, maar er werden elk jaar ook nieuwe *haliang* aan de oude toegevoegd, wanneer het feest twee, drie jaar gerekt werd, voordat men er een einde aan maakte. Bij laatstgenoemden waren het ook niet alleen *tobara'*-meisjes, maar evenzeer dochters van gewone lieden (*todirenge*). Alleen ongehuwden werden voor *haliang* aangewezen. Eenigen harer verbleven in het huis van den *tobara'*, dat als „hemel" wordt ingericht, zooals we gezien hebben. Zijn er veel *haliang*, dan houden

er ook eenigen verblijf in gewone huizen, waarin dan een kamertje voor haar wordt afgeschoten.

Gedurende den tijd, dat de meisjes *haliang* zijn (en dit kan bij dezen stam soms drie jaar duren), komen ze zoo min mogelijk buiten; gebeurt dit, dan bedekken ze zich van tevoren met een sarong, want geen zonnestraal mag haar huid treffen. [1]) Voor den blik van vreemdelingen moeten ze zich verbergen. Ze mogen geen man bij zich toelaten; niet baden; het eenige wat ze doen is het lichaam met een papje van rijstemeel met water inwrijven. Ze houden zich onledig met het stampen van rijst, matten vlechten en dergelijke werkjes. Als voedsel zijn haar in dezen tijd verboden: keladi, oebi-soorten, mais, varengroente, het vleesch van den gemsbuffel (*anoa*) en het vischje *ansang*.

Bij de Toradjas van de Boven-Karama heeten de meisjes *tobaroe-baroe*, misschien samengesteld met het Mal. *baroe* „nieuw", dus „nieuwelingen". In Baoe zijn het er van drie tot vijf. Ieder kan zich hiervoor opgeven, maar de meeste meisjes zijn er niet toe in staat èn om de kosten, èn omdat ze niet lang in 't werk gemist kunnen worden. Te Tambing-tambing zijn het er twee, een dochter of nicht van den *tobara'*, en de dochter van een aanzienlijk dorpsgenoot. Te Galoempang is het aantal *tobaroe-baroe* onbepaald. Op al de genoemde plaatsen verblijven de meisjes in het huis van den *tobara'*, waar ze in betrekkelijke afzondering leven. Te Tambing-tambing mogen ze een poos lang niet naar beneden; ze moeten bij het zitten en liggen de knieën opgetrokken houden; ze loopen alleen in de woning op en neer, als het donker geworden is. Hielden ze zich niet hieraan, dan zou de rijst te velde mislukken. Ze mogen ook niet baden en met mannen praten.

---

[1]) In verband met den aard van het stamfeest zal de vrees om door een zonnestraal getroffen te worden hieruit verklaard moeten worden, dat de in gewone omstandigheden heilzaam werkende zonnestralen voor deze in hun eigen hemel getabouëerden juist nadeelig zouden zijn. Er zijn veel voorbeelden van de nadeelige werking van zonnestralen, die vergeleken worden met speren of vischangels, die door den Hemelheer naar de menschen worden geworpen.

Voor Baoe gelden deze bepalingen ook; alleen behoeven de meisjes hier de knieën niet opgetrokken te houden. Te Galoempang zijn de voorschriften niet zoo streng. Hier heeten de meisjes *tosoemajo*, „zij die den *soemajo*-dans uitvoeren". Alleen dochters van aanzienlijken kunnen het worden. Gehuwden mogen ook onder haar wezen. Ze mogen vrijelijk naar beneden gaan, maar ze houden zich bij elkaar in dezelfde woning op. De voorschriften omtrent de spijzen zijn overal dezelfde: de meisjes mogen alleen rijst en vleesch eten (te Galoempang ook visch).

Bij de Zuid-toradjas is het aantal dergenen, om wie de plechtigheden zich concentreeren in iedere streek anders. Het zijn ook hier vrouwen, en we weten reeds dat ze den naam dragen van *totoembang*. In Pangala is het er slechts één, en wel de vrouw van een der voornaamste familieleden van den feestgever. In tegenstelling met wat we tot nu toe gezien hebben, is het hier een gehuwde vrouw. Ze is in haar bewegingen vrij, ze mag zich aan vreemden vertoonen. Ze mag niets eten van dieren, die voor een doode zijn geslacht. Verder zijn voor haar verboden: mais, varengroente, seresako, kortom alles wat op drogen grond groeit, met uitzondering van bamboespruiten. Ze eet alleen wat van de sawah komt. Bij de openbare plechtigheden wordt zij vergezeld door 7 gezellinnen, terwijl twee priesters (*tominawa*) de spijsverboden samen met haar in acht nemen.

In Ba'tan (Rantepao), om een andere streek te noemen, is het aantal *totoembang* niet bepaald; hier mogen ze zoowel gehuwd als ongehuwd zijn; als ze maar geen kinderen hebben, of gehad hebben. In deze streek wordt voor haar een vloer gemaakt in een waringin-boom, zooals boven reeds is medegedeeld. Onder geleide van de *toboerake* klimmen ze langs een bamboe ladder daarheen, het hoofd met een kostbaren doek bedekt. Ze blijven 8 etmalen op den vloer in den boom, en eten er alleen rijst die in bamboe gekookt is.

Na afloop van dezen tijd begeven alle vrouwen zich in haar beste kleeren uitgedost naar den boom. Daar worden een buffel en een varken geslacht; van een deel van het

vleesch wordt offerspijs gemaakt. Dan klimmen voor elke *totoembang* een man en een vrouw naar boven, en deze twee dragen de *totoembang*, die het hoofd nog steeds met een doek bedekt houdt, naar beneden. Op den grond aangekomen worden ze achtmaal om den boom heen gedragen, en dan naar huis gebracht. Van dien tijd af zijn de *totoembang* een jaar en langer in huis opgesloten; ze mogen niet in aanraking komen met rouwdragenden; ze voeden zich alleen met rijst en vleesch en enkele vruchtsoorten; het eenige wat ze doen is hun eigen voedsel koken; wanneer ze buitenshuis komen, moeten ze het hoofd bedekt houden met een doek; baden mogen ze alleen in een bepaalde bron. Duurt het feest meer dan één jaar, dan worden de *totoembang* aan het eind van elk jaar naar het offerterrein (*kala'paran*) gebracht, en achtmaal om de daar opgerichte offerstelling gedragen. Na afloop daarvan worden ze telkens naar haar woning teruggedragen. Alleen als het feest zal worden beëindigd, worden ze in een voor haar opgerichte hut op het offerterrein gebracht. Daar brengen haar verwanten haar nieuwe kleeren, en als de gebruikelijke offer- en andere plechtigheden zijn afgeloopen, wandelen ze naar huis terug.

In Manipi vinden we een toestand terug, die herinnert aan dien op den oostarm van Celebes. Hier gaat namelijk het heele gezin van den feestgever op den vloer in de waringinboom, en verblijft daar zes nachten. Voordat men na afloop van den gestelden tijd weer naar beneden gaat, houden twee mannen in oorlogstenue een spiegelgevecht, de een bovenaan, de ander onderaan de trap, die naar de hooge verblijfplaats leidt. Is men op den grond aangekomen, dan worden weer eenige buffels en varkens geslacht.

Het verbod om den grond te betreden.

Nu en dan is het verbod genoemd om den grond te betreden gedurende de afzondering der personen om wie het bij het stamfeest in de eerste plaats gaat. Zoo is dit al vermeld van de *woerake* in Mori. Komen ze buiten, dan worden ze naar twee planken gedragen, die op den grond

liggen; daarop voeren ze den schuifeldans uit (alleen te Tinompo loopen de meisjes naar de planken toe, maar dit mogen we voor een ontaarding of verslapping van het oude gebruik houden). Tusschen die beide planken zijn een varkentje en een zwaard geklemd. Dit laatste is met het scherp naar boven gekeerd, en dit steekt een weinig boven het oppervlak der planken uit. De meisjes schuifeldansen (*loemense*) nu over den rand der planken, en strijken daarbij telkens lichtelijk met de voeten over het scherp van het zwaard. Op deze wijze gaan ze viermaal (het firmament langs) rond; verwondt een harer zich hierbij, dan is dit een slecht teeken. Hiermee wordt vermoedelijk uitgedrukt, dat de meisjes hemelsche wezens zijn geworden, vol licht en leven, en daardoor zóó licht, dat ze zich niet verwonden door op een zwaard te treden. Verwonden ze zich, dan hebben ze niet genoeg licht en leven in zich opgenomen.

Bij de To Wana op den oostarm, waar alle menschen in de daarvoor bestemde hut samenkomen, zou zoo'n verbod den grond niet te mogen betreden, niet zijn uit te voeren. Hier nemen alleen de beide leidende sjamanen, die bij deze plechtigheid de representanten zijn van het heele volk, dit verbod in acht, en dit nog alleen op den laatsten dag van het feest. Dan worden pisang bladeren vóór de hut op den grond gelegd, en daarop staande juichen ze de opgaande zon toe, met hun geroep van „lelelele!" Driemaal wordt dit herhaald, en zesmaal houden de beide sjamanen spiegelgevechten, zonder twijfel met de bedoeling om de booze machten (van den nacht), die het licht en het leven belagen, te verdrijven.

Bij de beschrijving van het stamfeest der West-toradjas, waar dit in sommige streken verbonden is met tandenvijlen en besnijdenis, vinden we herhaaldelijk vermeld, dat de kinderen na hun afzondering naar buiten gedragen worden of anders over op den grond neergelegde bladeren loopen.

Bij de afdeeling Peweneang der To Seko worden de *haliang* uit 't *tobara'*-huis naar beneden gedragen. Van de *totoembang* der Zuid-toradjas hebben we herhaaldelijk gezien,

dat zij worden gedragen (soms in draagstoelen), of over hout, touw en bladeren loopen.

De bedoeling van het verbod de aarde te betreden ligt, in verband met de beteekenis van het feest, voor de hand: de illusie van het in den hemel zijn, de wensch licht en leven deelachtig te worden, mag niet tegengewerkt, geschaad worden door aardsche, d.i. aan leven en licht vijandige machten.

Een aardige voorstelling van het terugkomen uit den hemel op aarde vinden wij bij de To Wana. Wij hebben gezien, dat ofschoon het feest bij dezen stam alle leden geldt, de meeste aandacht gegeven wordt aan hen die het voor de eerste keer meemaken, dit zijn de kleine kinderen. Wanneer nu het feest geëindigd is, en de sjamanen, die de plechtigheid hebben geleid, heengaan, vergezellen de moeders met haar zuigelingen hen een eindweegs, en keeren daarna naar de feesthut terug. Hier klimmen ze langs de andere trap, dan die waarlangs ze naar beneden zijn gegaan, naar boven. Ze worden door de daar aanwezige lieden ontvangen, alsof ze pas van elders zijn gekomen. Men zet haar sirih-pinang voor, en men vraagt haar: „Gij komt zeker van een plek heel ver hier vandaan?" De vrouwen antwoorden: „We komen heelemaal van de zee, hier ver vandaan; het kind heeft geen vader meer en zijn leden zijn gevoelloos (slapend) geworden door het lange dragen in den schouderdoek".

Het baden der geïnitieerden.

De slotacte van het stamfeest is bij de meeste volken van Midden-Celebes het baden van de personen, die afgezonderd zijn geweest. Van de To Balantak en de To Wana vinden we dit niet vermeld, misschien wel omdat het heele volk rechtstreeks bij het feest betrokken is, en van een eigenlijke afzondering in een nagemaakten hemel geen sprake is. In Mori, bij de Oost- en bij de West-toradjas heeft het baden steeds plaats. Meestal worden bij die gelegenheid ook nieuwe kleeren aangedaan, als om te toonen, dat die personen nu nieuwe menschen, een soort hemellingen, vol leven, zijn geworden.

Bij de Bare'e sprekende Toradjas schept de priesteres, voordat de meisjes gaan baden, met haar zonnehoed water, dat ze er daarna weer uit laat loopen. Meestal blijft dan een of ander insekt in den hoed achter, en dit wordt genoemd *bangka woerake* „schip of boot (hier vervoermiddel) der *woerake* (lucht- of levensgeesten)". Allen dringen zich om de priesteres heen om het insekt te zien. De priesteres tikt er zevenmaal mee op den mond van elk meisje, opdat ze knap zullen worden in het reciteeren der litanieën (waarvan leven uitgaat); daarna werpt ze het weg, en gaan allen baden, en daarna eerst mogen de meisjes met haar voeten den grond aanraken.

Bij de West-toradjas gaan allen op den laatsten dag in optocht naar het water; de kinderen worden gedragen, de grooteren loopen over op den grond gespreide pinangbladeren. In enkele streken van de laaglanden wordt de optocht vergezeld door zeven jongelingen en zeven meisjes, die bij een vorig feest zijn gewijd. De eersten zijn met speer, schild en zwaard uitgerust; ze hebben bamboe trompetten en stemvorken, waarmee nu en dan muziek gemaakt wordt. Een paar mannen houden spiegelgevechten. In de feesthut teruggekeerd, worden ze mooi aangekleed, om ze het voorkomen te geven van andere menschen, menschen uit den hemel. De versierselen moeten hen tot hemellingen stempelen, vol leven en kracht. Ik noem hiervan alleen het voornaamste: de *woenga koloë* „parkiet-versiersel", een pluim gemaakt van de veelkleurige veeren van de parkiet. Deze vogel is in alle verhalen de gedaante, waarin de hemelnimfen (*bidadari*) de aarde bezoeken. Wanneer ze zoo uitgedost naar beneden gaan, treden de kinderen eerst op eenige het leven versterkende voorwerpen als een slijpsteen, een bijl; dan loopen ze weer over op den grond gespreide pinangbladeren, en eindelijk betreden ze den grond. Op deze wijze heeft de terugkeer uit den hemel op de aarde geleidelijk plaats. In den zang, die daarna wordt uitgevoerd, worden de versierselen der kinderen een voor een bezongen.

Bij de Peweneang-afdeeling der To Seko worden de drie *haliang* na haar vierdaagsche afzondering naar beneden

gedragen, en aan den voet van de trap met water uit een bamboekoker begoten. Na dit bad zijn ze op de aarde teruggekeerd, en mogen ze over den grond loopen.

In Pangala en Ba'tan (Rantepao) wordt het bad op een zonderlinge wijze toegediend. De leidster van het feest, de *toboerake*, giet namelijk water in een varkenstrog en laat daarin een diertje los, dat men op de ondergeloopen sawahs pleegt te kweeken. Zij duwt dan het hoofd van de *totoembang* met het gezicht in 't water. Als dit gebeurd is, is zij ontheven van alle bepalingen aan haar positie als *totoembang* verbonden. Alleen mag ze geen diertjes eten van het soort als in de trog is gedaan, en ook moet zij zich onthouden van alles wat afkomstig is van een doodenmaal, tenzij daarbij een buffel is geslacht.

Waarom alleen vrouwen en meisjes de plechtigheden van het stamfeest ondergaan.

Opmerkelijk is, dat bij de To Mori, de Bare'e sprekende Toradjas, de To Seko en de Zuid-toradjas vooral vrouwen het middelpunt vormen van het stamfeest, terwijl men de gezondheid van de heele gemeenschap op het oog heeft [1]). Soms moeten alle meisjes aan de plechtigheden van het stamfeest deelnemen, elders weer worden er een of enkelen voor aangewezen. Hoe men tot het beperken van het aantal meisjes gekomen is, is begrijpelijk. Bij de To Mori en de Bare'e sprekers duurt het feest slechts enkele dagen, en levert het geen bezwaar op, wanneer allen zich gedurende zoo'n korten tijd aan de bepalingen onderwerpen. Maar toen het feest hoe langer hoe meer gerekt werd, was het niet meer mogelijk om alle meisjes de plechtigheden te doen ondergaan, en werden enkelen als de vertegenwoordigsters van allen aangewezen. Dit zijn dan altijd dochters van aanzienlijken,

[1]) Bij de Sigi-groep van de West-toradjas, die zooals we weten jongens en meisjes aan de plechtigheid onderwerpen, bestaat de neiging om aan de meisjes een grootere plaats daarbij toe te kennen dan aan de jongens. Boven is er reeds op gewezen, dat terwijl *alle* meisjes van den regel van 7 en die van den regel van 3 dagen worden afgezonderd, dit ten opzichte van de jongens alleen gebeurt met hen, die van den regel van 7 zijn.

èn omdat het aanzien der voorname lieden dit eischt, èn omdat meisjes uit zulke gezinnen beter gemist kunnen worden, èn omdat deze families de hooge kosten, die aan het feest verbonden zijn, kunnen dragen.

Op verschillende wijzen wordt duidelijk, dat de *haliang* der To Seko, en de *totoembang* der Zuid-toradjas de representanten zijn van haar geslacht. We zien dit bijv. in het feit, dat de *totoembang*, als de publieke plechtigheden beginnen, steeds vergezeld is van zeven andere meisjes, die evenals zij in draagstoelen worden rondgedragen. Zoodra de plechtigheid is afgeloopen, worden de gezellinnen weer gewone meisjes, en de *totoembang* alleen onderwerpt zich aan de afzonderingsbepalingen. — Wanneer in Ba'tan de *totoembang* uit hun woning (de *gorang*) in den waringinboom op den grond zijn teruggekeerd, gaan vrouwen en meisjes, allen fraai uitgedost, naar boven en voeren daar een dans uit.

Duidelijk komt het karakter van de vrouw als plaatsvervangster van den heelen stam uit bij de To Rongkong (Zuid-toradjas). Hier houdt men er geen *totoembang* op na, meisjes, die gedurende den duur van het heele feest gewijd worden. Maar op den eersten avond na de feestelijkheid voor het menschenhoofd, dat voor deze gelegenheid vereischt wordt, worden drie meisjes uit het hoofdengeslacht mooi aangekleed op een bank in huis gezet. Dan houdt iemand een brandende fakkel boven haar, en de leidende priester (*sando to'o*) zingt (*menani*) ze toe, in welken zang hij heil en gezondheid vraagt voor de heele dorpsgemeenschap. Deze meisjes heeten *inni anak*, kinderen wien zegen wordt toegezongen. Dit duurt niet lang. Na afloop ervan zijn ze weer gewone kinderen, en er wordt verder geen aandacht aan haar gewijd. Op den grooten dag van het feest weer wordt de echtgenoote van het Hoofd (*tomakaka*) mooi aangekleed op de schouders van een man naar den vloer gedragen, die onder de rijstschuur is aangebracht, een plek waar men gewend is samen te komen (*ala kasitoeroean*). Hier wordt door den priester een zegen over haar afgezongen (*menani*). Na haar mogen alle menschen, groot en klein,

getrouwd en ongetrouwd, op den vloer gaan om toegezongen te worden; ieder geeft den priester hiervoor een geschenk van een tweeeneenhalf centstuk af tot een doek toe.

Een eigenaardige representante van de vrouwen vinden we bij de Korogroep der West-toradjas. Hier worden meisjes wier tanden uitgeslagen, en de jongens, die besneden worden, niet afgezonderd, maar er wordt een soort tribune opgericht, *lano* geheeten, waarvan de vloer een oppervlak heeft van 1.5 bij 2.5 m. Een vrouw, die een „goeden naam" heeft, d.i. een naam met een voor de algemeene gezondheid gunstige beteekenis, spreidt op dezen vloer een mat uit, waarop zij elken dag enkele bossen rijst droogt, die ze tegen den avond stampt. Deze rijst wordt op den laatsten dag van het feest gegeten. De heilige bekertrommen (*karatoe*) zijn eveneens naar dezen vloer gebracht, en worden elken dag tegen het vallen van den avond geroffeld. Hiermee worden de *pinowali*, de voorouders, geroepen, geesten die moeielijk te onderscheiden zijn van de luchtgeesten (*tampilangi*), die leven en gezondheid geven. Deze vrouw vertegenwoordigt de dorpelingen. Ze mag overdag niet slapen, want dan zou ze ziek worden; ze mag zich nergens heen begeven; ze mag geen groenten eten, maar ze moet zich gedurende die dagen alleen voeden met rijst en vleeschspijs. At ze in dien tijd groente, zegt men, dan zou er ziekte onder de dorpelingen uitbreken.

Vroeger heb ik wel eens gemeend, dat het feit, dat meisjes tot het middelpunt van het stamfeest gemaakt worden, een historischen grond moest hebben. In het stamfeest zijn duidelijk elementen van vreemden herkomst te herkennen. Nu zou het mogelijk zijn, dat de vrouwen bij dit feest een overwegende rol zijn gaan spelen, omdat de mannen door de binnengekomen immigranten gedood of teruggedrongen kunnen zijn. Het blijft mogelijk, dat een dergelijke gebeurtenis de vrouw bij dit zeker heel oude feest op den voorgrond heeft gebracht. Maar de voornaamste oorzaak ervan zal wel gezocht moeten worden in het feit, dat de vrouw de kinderen voortbrengt, en dat dus vooral aan haar kracht en leven moet worden toegevoerd.

Er hebben op het feest dan ook verschillende dingen plaats, die niet anders ten doel hebben dan om de vruchtbaarheid van de menschen te bevorderen. Het duidelijkst komt dit uit, wanneer bij de Zuid-toradjas de vrouwelijke leidster, de *toboerake*, en haar mannelijke gezel, de trommelslager (*toma'gandang*) op verschillende momenten paarbewegingen maken. Waarschijnlijk ligt de gedachte aan paren ook ten grondslag aan de gewoonte, dat de *totoembang* met andere vrouwen 's avonds op een bank (*laang-laang*) gaan zitten, de mannen zich tegenover haar stellen en beiden dan zingen (*ma'dandan*), terwijl eenige priesters op verschillende wijzen voorspoed en geluk afsmeeken over gewas, dieren en menschen.

Niet onwaarschijnlijk staat met de laatste gewoonte gelijk het schommelen (*mempio*), dat bij de To Seko wordt gedaan (misschien staat *laang-laang*, de naam van de bank wel in verband met Mal. *lajang* „zweven"). Daartoe worden op het feest onder het huis van den *tobara'* (het stamhuis, waar de *haliang* verblijven) eenige schommels van rotan opgehangen, waarop vrouwen en meisjes vier dagen lang gaan zitten schommelen; eerst na afloop daarvan worden de aangebonden buffels geslacht.

We kunnen ook niet anders dan een vruchtbaarheidsrite zien in het *mongkabe eo* „de zon wenken" (naar zich toehalen) bij de Bare'e sprekende Toradjas. Naast het kamertje namelijk, waarin de meisjes zijn opgesloten, die op het stamfeest gewijd worden, zijn twee speren neergezet, die met daaraan gebonden gekleurde foeja reepjes zijn versierd. Op elken dag van het feest, wanneer de zon ten ondergang neigt, en als zij opkomt, houden drie of vier priesteressen de beide speren in horizontaal liggende houding vast, en gelijktijdig met de armen schommelende, steken ze ermee naar de zon.

Ook bij de To Mori vinden wij zoo'n bevruchtingsrite. Wanneer de meisjes na afloop van den tijd harer opsluiting, hebben gebaad, krijgt elk harer in de eene hand een bos croton-bladeren (*taba* en *dingi*), en in de andere een meterlange reep foeja. Wanneer zij van de badplaats terug-

loopen naar de woning, waarin zij afgezonderd zijn geweest, springen eenige mannen te voorschijn, die zich aan den kant van den weg verborgen hebben gehouden; dezen laten zich door de meisjes afrossen, en krijgen tot slot de reep foeja present. Van deze foeja laten de mannen zich een sirihtasch maken. Men zegt zóó te doen „opdat de mannen sterk zullen worden".

Het opvallende bij deze handelingen is, dat de paringsdaad van de vrouw uitgaat.

Handelingen tot bevordering van de vruchtbaarheid van gewassen, dieren, en van succes bij de jacht.

Evenals er speciale riten zijn voor de vruchtbaarheid van de menschen, worden er ook verricht tot vruchtbaarheid van het gewas. Tijdens het stamfeest der Bare'e sprekers worden verschillende dingen gedaan in het belang zoowel van menschen als van het gewas. Zoo heeft men het *mooko lipoe* „dorpen oprichten"; hiermede wordt bedoeld, zooals men mij uitlegde, dat de afgezonderde meisjes en de priesteressen huizen bouwen voor de *woerake*-geesten. Een ouderwetsche doek (*bana*) wordt door de priesteres met de eene hand over eenige meisjes uitgespreid, terwijl zij met de andere hand, waarin een Dracaena-blad, op de hoofden der meisjes slaat. Na een poos wordt ditzelfde bij een andere groep meisjes gedaan, totdat allen een beurt hebben gehad. Bij deze handeling wordt de levenskracht op de meisjes zelf vastgelegd; de oorspronkelijke zin van dit gebruik kan dus geweest zijn, dat een dorp voor haar eigen leven wordt opgericht, later veraanschouwelijkt in de boven beschreven *woka*.

Op dit *mooko lipoe* voor de *woerake*-geesten volgt het *mooko lipoe* voor den rijstgeest, die nog niet geheel persoonlijk wordt gedacht, blijkens zijn naam van *tanoana mpae* „levensgeest van de rijst". Het naar beneden halen van het leven van het gewas en het leven van het pluimvee heeft bij de Sa'dan-toradjas op zeer aanschouwelijke wijze plaats. We herinneren ons, dat op het offerterrein (*kala'paran*) een offertafel, de *gorang*, is opgericht, die een

soort van hemel voorstelt. Evenals de *tangadok kaloea* bij de woning een soort van particulieren hemel is van de *totoembang*, van haar dus die rechtstreeks bij het stamfeest betrokken zijn, is de *gorang* op het offerterrein de hemel van den geheelen stam of dorpsgemeenschap. Bij de *gorang* nu is een bamboe stengel opgericht, waarvan de voet rust in het gat van een in den grond ingegraven stampblok, waarin de leidster bij deze plechtigheid, de *toboerake*, vooraf den inhoud van een kippenei gestort heeft. In den top van den bamboe is een mandje gehangen, waarin een witte kip en 10 bossen rijst. Van dien top hangt ook een rotan lijn los naar beneden. Na enkele ommegangen om de *gorang* door de *totoembung* en haar gezellinnen, grijpen eenige mannen de lijn, die van den bamboe afhangt, en trekken om beurten met alle macht eraan, met de bedoeling den bamboe te doen breken; men moet hierbij alleen oppassen, dat de staak niet naar het Westen, de richting van den dood, valt. Degeen, wien het gelukt den staak te breken, krijgt het hoen en de rijst, die zich in het mandje bevinden. Het hoen fokt hij op met het andere pluimvee, de rijst wordt vermengd met de zaairijst. Het ligt in verband met al het reeds medegedeelde voor de hand aan te nemen, dat in het mandje, waarin het hoen en de rijst, een voorstelling wordt gezien van den hemel en de levenskracht, waarmee hij vervuld is, in dit geval speciaal met betrekking tot de gewassen en het pluimvee.

Dat het vee op dit feest nauwelijks bedacht wordt, heeft zijn reden waarschijnlijk in de omstandigheid, dat voor de buffels een afzonderlijk feest wordt gegeven, waarop aan deze dieren kracht en gezondheid wordt toebedeeld (zie J. Woensdregt, „Het zegenen der buffels in Bada' ", *Mededeelingen, Tijdschrift voor zendingswetenschap* dl. 71, 1927).

Dat het stamfeest ook moet dienen om voorspoed te geven op de jacht, blijkt slechts uit één voorbeeld, dat onder de To Seko voorkomt. Op den vierden dag van het feest namelijk heeft het *mantamo haliang* plaats. Een buffel wordt dan buiten het dorp losgelaten, en op dezen maken alle mannen jacht. Heeft men het dier gedood, dan worden

vleesch en kop naar het huis van den *tobara'* gebracht; het eerste wordt gekookt en gegeten, de kop wordt ten W. van de offertafel, de *paroeng*, gelegd.

Ook bij de Oost- en bij de West-toradjas kent men een wijdingsfeest voor de jacht, waaraan tevens een plechtigheid wordt verbonden om de palmwijnboomen te bewegen tot het overvloedig afscheiden van vocht (zie hierover *De Bare'e sprekende Toradjas*, II, 206 en volg.).

De wijzen waarop kracht en leven worden toegevoerd.

Het leven in de sfeer des hemels gedurende het stamfeest geeft op zichzelf al kracht en gezondheid aan de menschen. Behalve dat worden die nog op bijzondere wijze tot de menschen gebracht. In de eerste plaats moet daarvoor dienen het leven der offerdieren. Van de meeste streken is bekend, dat voor elke persoon, die op het feest wordt afgezonderd, er een buffel of een varken moet wezen. Om het leven van die dieren op de menschen over te brengen, zou men met de dieren op de menschen moeten kloppen; maar aangezien dit niet mogelijk is, worden ommegangen om het dier gemaakt, men loopt of springt over ze heen, het bloed der dieren wordt op de voorhoofden gestreken. Dat het hierbij om het bloed, d.i. het leven der dieren, te doen is, komt vooral duidelijk uit bij de Pakawa-groep: wanneer namelijk een der afgezonderden niet in staat is zich een offerdier te verschaffen, is het overal gewoonte, dat voor hem of haar een aandeel wordt gekocht in den buffel of het varken van een ander. Bij de Pakawa-groep nu heet dit „bloed koopen".

Om een paar voorbeelden te noemen, hoe men in contact komt met de offerdieren, noem ik het *loemense a boë* „dansen om de varkens", in Mori. Er liggen hierbij juist zooveel varkens gebonden op den grond als er *woerake*-meisjes zijn. De meisjes dansen om de dieren heen, en aan dien dans wordt ook door andere vrouwen deelgenomen.

Zoo iets heeft ook plaats bij de Bare'e sprekende Toradjas bij het *molontjo wawoe* „(springende) loopen over varkens". Hierbij worden een tiental varkens gebonden

op den grond gelegd in twee rijen van 4 en 6; deze rijen worden tot 5 en 7 aangevuld door een tros van een bepaalde soort pisang, *boealo* genaamd (op Java *pisang kapoek*). Wanneer de priesteressen met de meisjes op de plek zijn aangekomen, zetten allen om beurten den hiel op het eerste varken, waarna de priesteres ieders voetzool aanraakt met een wit aarden bordje, waarop een inlandsche naald en wat kralen. Daarna moeten de meisjes over de varkens heen springen, maar aangezien de meesten nog te klein daarvoor zijn, neemt een der priesteressen de opschik van het kind in de hand en springt daarmee over de dieren, in de plaats van het kind. Na afloop hiervan wordt aan het eerste varken, waarop de meisjes den voet hebben gezet, een wond toegebracht, en van het uitstroomende bloed wordt iets op de wang van elk kind gestreken.

Bij een aantal stammen van de West-toradjas is één van de offerdieren bestemd om door alle deelnemers aan het feest doodgehakt te worden. De sjamaan gaat hierin voor; vaders klemmen de handjes hunner kleine kinderen om het handvat van het zwaard, en geven zóó een houw in den buffel. Vrouwen geven elkaar de hand; de voorste van de rij houdt de linkerhand van een man vast, die met zijn rechter op het dier in hakt. Nadat het Gouvernement dit martelen verboden heeft, wordt een speer door het lichaam van het dier gestoken, en terwijl het ligt te zieltogen, komen alle aanwezigen de speer aanraken. Men zegt, dat het martelen moet dienen, „opdat ieder door dien buffel leven (*tinoewoe*) zal krijgen". Eertijds werd dit dier, de bron dus van leven en kracht voor de dorpelingen, in den tempel, den hemel op aarde, gebracht. Hier werd hij aan den middelpaal vastgebonden en dan doodgemarteld. Met het bloed van den buffel worden de aanwezigen op het voorhoofd gestreken.

In Seko doen de vrouwen enkele ommegangen om de tot offerdier bestemde buffels, die onder de woning van den *tobara'*, het stamhuis, aangebonden staan. Het opmerkelijke daarbij is, dat de man, die bij al zulke plechtigheden voor-

gaat, de *pongkaloe*, zich de huid van een cuscus op den rug hangt. De buffels worden met rijst bestrooid, wat geen andere bedoeling kan hebben dan om den levensgeest op de dieren te concentreeren, opdat deze straks den menschen ten goede zal komen.

Wanneer het stamfeest dan eindelijk na drie jaar zal worden afgesloten, worden de varkens (voor elke *haliang* één) gebonden ten W. van het *tobara'*- huis, op een rij van Noord naar Zuid op den grond gelegd, met de koppen naar 't Oosten. De *haliang*, voorafgegaan door een man uit de woning van den *tobara'*, elk voorzien van een mandje met gepelde rijst, loopen nu achtmaal om het huis heen. Telkens als ze bij de rij varkens komen, stappen ze op elk van de dieren, ze tegelijkertijd met rijst bestrooiend. Wanneer deze acht ommegangen gedaan zijn, is er een einde gekomen aan het *haliang*-schap, en zijn alle daaraan verbonden verbodsbepalingen opgeheven. De varkens worden nu geslacht, en in een ten O. van het huis opgerichte hut gelegd. Op den tweeden dag worden de buffels onder het huis geleid, en daar vastgebonden. De gewezen *haliang* maken weer acht ommegangen om het huis en dooden de buffels met speren.

Bij de To Baoe, de oostelijke afdeeling van de Boven-Karama-toradjas, behoort tot de voornaamste handelingen op het eind van het stamfeest, dat de voor dit doel bestemde buffel onder de *tobara'*- woning wordt vastgebonden, waarna de afgezonderde meisjes, de *tobaroe-baroe*, den heelen avond in huis, boven het dier, dansen (*soemajo*). Hierbij danst ieder op zichzelf onder het maken van bewegingen met de armen, onder het slaan op trom (*gendang*) en gong (*padaling*). Den volgenden morgen wordt de buffel naar buiten gebracht, en gaan de meisjes mooi aangekleed uit het huis naar beneden; al dansende (*soemajo*) maken ze drie ommegangen om het dier heen. Daarna raken ze hem, en de speer waarmee hij gestoken zal worden aan, en dan wordt hij gedood. Met het bloed worden alle deelnemers aan het feest over het voorhoofd gestreken.

Op dergelijke wijze gaat men ook te werk met de var-

kens, die op het woon-erf gebonden liggen. De *tobaroe-baroe* en andere vrouwen trekken er zingende (*menani* of *mobalian*) om heen, waarna ze door de mannen gedood worden. Ook met het bloed van deze dieren worden allen aangestreken. De buffel mag bij deze gelegenheid niet gevild worden; men moet hem „met huid en haar" opeten. Want deed men dit niet, dan zouden de menschen niet gezond zijn, en het gewas niet gedijen. Hieruit blijkt, dat men zich den buffel in zijn geheel, zijn heele leven, ten nutte moet maken, om geen schade te lijden aan het eigen leven, de eigen gezondheid. Gewoonlijk vinden we ook de bepaling erbij, dat niets van het dier naar elders gebracht mag worden; alles moet ter plaatse worden opgegeten.

Bij de Sa'dan-toradjas is herhaaldelijk sprake van ommegangen om offerdieren heen. Boven is reeds gesproken van de gewoonte te Pangala, waar een gedood varken op een wagen, de *roema-roema,* wordt gelegd. Dit dier, en zijn leven, is bestemd voor alle dorpen van den stam, aan wie het in gedachte wordt rondgedeeld, rondgebracht, zooals de hemellichamen in hun loop aan het uitspansel hun zegen overal heenvoeren. — Van het vleesch van den buffel, die bij deze gelegenheid wordt geslacht, worden 12 ($=3\times4$) pakjes offerspijs of *pesoeng* gemaakt, die op verschillende plaatsen worden neergelegd; de punt van het pisangblad waarop de offerspijs wordt neergelegd, moet altijd naar 't Oosten, den oorsprong van alle leven, wijzen. De kop van het dier, het voornaamste deel van zijn met leven vervuld lijf, is voor de familie van den feestgever en de dienstdoende priesters en sjamanen.

De kop der offerdieren speelt bij deze offers een bijzondere rol. Zoo worden bij enkele stammen van de West-toradjas de jongens besneden, gezeten op den kop van het offerdier. Zelfs bij enkele stammen der Oost-toradjas, bij wie de besnijdenis reeds van het stamfeest is afgescheiden, werden de jongens besneden bij gelegenheid van een snelfeest, en dan moesten ze ook zitten op den kop van een buffel, die hierbij geslacht was.

Zegen vragen over de deelnemers.

Een andere manier om op het stamfeest zegen en leven over de menschen te brengen, is het vragen daarvan aan de goden. Dit wordt in 't bijzonder van de Zuid-toradjas vermeld. Wanneer bijv. de *totoembang* en haar gezellinnen op de *tangadok-tangadok* zitten met de beenen naar elkaar toe, en de wan met spijzen daarop is gezet, gaat de leidster *(toboerake)* ten Westen van haar staan, met het aangezicht naar het Oosten gekeerd, en daar vraagt zij een zegen over die vrouwen. Ze bindt het hoofdhaar op, zet er een pluim van veeren in, en houdt dan met een andere *toboerake* een spiegelgevecht om de verblijfplaats der vrouwen heen om alle booze machten te verjagen, die het leven zouden willen belagen. — Zoo treden ook herhaaldelijk priesters op, die heilwenschen over de vrouwen uitspreken. Op den voornaamsten dag van het feest verzamelen zich achtereenvolgens de lijfeigenen (*kaoenan*), de vrijen en de edellieden (*tomakaka*) om de *gorang*, de voorstelling van den hemel. Op deze *gorang* staan eenige priesters (*tominawa*), die over de menschen een aantal heilwenschen uitspreken.

Dezelfde bedoeling heeft het reciteeren harer litanieën door de priesteressen der Bare'e sprekende Toradjas, en van de To Mori. Overal gaan de handelingen, die de priesters of de sjamanen ten behoeve van de menschen verrichten, gepaard met wenschen, die suggestief moeten werken, als: opdat ge sterk wordet, opdat geen ziekte u bereike, en derg..

Het slaan met Dracaena-bladeren.

Een algemeen toegepast middel om levenskracht aan anderen mede te deelen is het slaan of strijken met Dracaena-bladeren. Aan deze plant wordt bijzondere kracht toegekend; daarom is zij de hemelplant bij uitnemendheid. In alle verhalen over en van den hemel wordt verteld, dat het daar vol staat met Dracaena. Het meest uitgesproken voorbeeld daarvan vinden we bij de To Wana. Op het stamfeest van deze lieden is het voornaamste stuk een mand (*pomakoe*), die omwonden wordt met jonge arenbladeren. Dit doet al dadelijk denken aan een poging om in die

mand de zon voor te stellen als de bron van kracht, wat deze mand ook wil zijn. Verder gaat er een veelkleurige lap katoen om. Is de mand op deze wijze versierd, dan beginnen de sjamanen hun litanieën op te zeggen, en al reciteerende vullen ze de mand met takken Dracaena, die van tevoren bijeen zijn gebracht. Van deze takken is één, die bijzondere kenmerken aan de bladeren vertoont, ter zijde gelegd; deze wordt als de *toemoenda* „de vorst" aangemerkt. Deze tak moet gedurende den heelen duur van het feest in de mand blijven staan; hij mag niet gebruikt worden om daarmee de feestgangers op het hoofd te slaan. Deze mand met Dracaena takken heet *rare;* de beteekenis van dit voorwerp wordt door de menschen weergegeven als „de kracht van het dorp" (*roso noe lipoe*). Men stelt zich die mand met hemelsche, levenskrachtige planten, waarvan het leven nog versterkt is door er kippebloed aan toe te voegen, voor als een vat met levenselixer, waarvan aan alle stamgenooten wordt uitgedeeld.

Om deze mand heen hebben alle handelingen plaats, die ten doel hebben het leven van de dorpelingen te versterken. Uit deze mand nemen de sjamanen de takken Dracaena om herhaaldelijk langs de rijen der zittende feestgangers te loopen, en ieder met dien tak lichte slagen op het hoofd te geven. De sjamanen laten dit werk onafgebroken vergezeld gaan van een eentonig geroep van: Ae, aeee, aee! Een ander maal doen ze dit onder het opdreunen van een reciet.

Langs een Dracaena-blad blazen ze ook op de kruin van de kinderen; met Dracaena-bladeren als kwast worden de deelnemers met water besprenkeld uit koperen kommen. Om de mand met Dracaena-bladeren wordt van ieder een kleedingstuk gehangen. Hiermee bekleeden zich de sjamanen, en met den vorst der Dracaena-takken in de hand houden ze dan hun reciet, waarmee ze om *tanoana*, levensgeest, vragen. Zijn ze hiermee klaar, dan dalen ze heel langzaam de trap van de feesthut af en betreden de pisangbladeren, waarmee men den grond belegd heeft, opdat hun voeten de aarde niet zullen beroeren. Zoo staan ze daar met het aangezicht naar de zon gewend, en heffen

een gejuich aan, en schreeuwen: lelelele! Dit wordt driemaal herhaald.- Drie dagen na het feest worden de Dracaena-takken naar beneden gebracht en in den grond geplant.

Ook bij de To Loinang wordt een vat gebruikt waarin de levenskracht uit den hemel verzameld wordt gedacht, evenals de *rare* bij de To Wana. In Loinang zijn het een bamboe koker met palmwijn, die aan den middelpaal van het huis wordt gebonden, en twee houten borden en twee korven van palmblad waarop allerlei spijzen zijn gelegd. De houten borden zijn bestemd voor offers aan de stamvaders van vaders- en van moederszijde, de korven voor offers aan de stammoeders van beide zijden. Na afloop van den gemeenschappelijke maaltijd wordt de koker door de sjamanen toegesproken om er, voor zoover ik heb begrepen, zegen en kracht in te doen neerdalen. Dan wordt de bamboe van den paal losgemaakt, en drinken alle leden der familie van den palmwijn. Ook de rijst en de kippekluiven op de houten borden en in de offerkorven worden door hen opgegeten. Hiermede brengen ze het leven en den zegen in hun lichamen.

Weer een ander vat, waarin levenskracht verzameld wordt is de *anak dara* der Sa'dan-toradjas. Wanneer namelijk een stamfeest (*ma'boea'*) zal worden gevierd, en de leidster, de *toboerake*, van zoo'n plechtigheid is geroepen, dan verzamelt deze op weg naar het huis van den feestgever allerlei planten, die tot medicijn worden aangewend. Bij de woning gekomen, hakt zij een bamboe stengel in vier gelijke stukken; deze worden aan het boveneinde beteekend door er de groene bast van weg te snijden. Al de genoemde dingen bindt ze in de woning met jong arenblad samen om een lans. Deze bundel draagt den naam van *anak dara* „maagd". Misschien ligt hierin de gedachte, dat gelijk het leven in de maagd gebracht wordt, zoodat zij kinderen voortbrengt, ook het leven uit den hemel, dat gezondheid en kracht geeft, in deze vaten wordt verzameld. Deze *anak dara* wordt aan den middelpaal der woning vastgebonden. De *toboerake* gaat er dan ten W. van staan met het gelaat naar het Oosten gewend, en offert 8 (2 × 4) pakjes met offerspijs (*pesoeng*).

De *anak dara* blijft aan den paal, zoolang het feest duurt, en er gebeurt niets mee; het is alsof dit voorwerp de rustplaats is van de gewenschte levenskracht. Op den dag na afloop van het feest verwijdert de leidster (de *toboerake*) de *anak dara* uit het huis, waarbij een varken wordt geslacht. Van het vleesch van dit dier worden vier pakjes offerspijs (*pesoeng*) gemaakt, waarvan in elken bamboe koker één gestopt wordt. Vier der voornaamste leden van de familie van den feestgever nemen elk een koker mee en plaatsen die in hun sawah. Het overige dat tot de *anak dara* heeft behoord, wordt aan den voet van een waringin gelegd.

Nog eenige gebruiken tot vermeerdering van levensgeest.

Er zijn nog enkele andere gebruiken, die klaarblijkelijk ten doel hebben om het leven op aarde te versterken en te vermeerderen. Zoo gaat in Pangala de *totoembang*, de representante van de familie, in den eersten tijd van het feest plat op den vloer liggen; ze wordt dan door de leidster (*toboerake*) bestrooid met katoenpluis, dat vervolgens met de boog wordt bewerkt. Mannen dansen rond op de asch van verkoold hout, dat op de *sali*, het middelste deel van de woning, is gebracht.

In Ba'tan (Rantepao) hebben we gezien, dat de *totoembang* acht etmalen lang verblijven op den vloer, die in de takken van een waringin-boom is aangebracht. Aan den vooravond van den dag waarop de *totoembang* uit den boom naar beneden komen, worden evenveel fakkels gemaakt als er *totoembang* zijn. Als het goed donker geworden is, worden de fakkels aangestoken en achtmaal om den boom, waarin de meisjes zich ophouden, heen gedragen. Wanneer een of meer van die fakkels niet goed branden, wordt dit als een teeken beschouwd, dat de eigenares ervan veel onheil zal overkomen. Men noemt dit *mamoeloe'*. Hier zien we weer dat licht gelijk geacht wordt met leven; wat nu als orakel wordt aangewend, is waarschijnlijk eertijds als middel bedoeld om rechtstreeks leven aan de betrokkenen toe te voeren.

Bij de Bare'e sprekende Toradjas wordt de haan aange-

wend als zonnedier. Op het einde van het stamfeest wordt een haan van koperen ringetjes door den kam en aan de pooten voorzien. Ieder meisje, voor wie het feest gevierd is, moet een oogenblik aan den snavel van den vogel zuigen (*mangkiki manoe* „haan bijten" heet dit). Tegelijkertijd drukt de priesteres een sirihblad tegen het gezicht van het meisje aan. Dit laatste kauwt het meisje, en de haan wordt door de priesteres in de hoogte geworpen. Kraait de vogel bij het neerkomen op den vloer van tempel of feestloods, dan is dit een teeken, dat zij, die tevoren aan zijn snavel gezogen heeft, een knappe priesteres zal worden, d. i. iemand die in staat is om met haar litanieën (dus met haar stem) leven te roepen, zooals de haan door zijn kraaien de zon, de bron van licht en leven, roept [1]).

Aan het slot van het *mobalia tampilangi* in de laaglanden der West-toradjas houdt de sjamaan een zwaard boven de zieken, en daarop wordt een haan gezet. Als de vogel op het zwaard blijft staan, wordt dit beschouwd als een teeken, dat de zieke spoedig beter zal worden. Hurkt de vogel op het wapen neer, dan zal het lang duren voor herstel volgt.

Het menschenoffer bij het stamfeest.

Een bijzondere wijze om zich leven en levenskracht te verschaffen, is het dooden van een mensch. De bedoeling hiervan kan wel niet anders wezen dan die welke voorzit bij het dooden der talrijke offerdieren op het stamfeest. De gewoonte om bij deze gelegenheid een mensch te dooden vinden we alleen bij de To Seko, de Toradjas van de Boven-Karama en die van de Rongkong. Het is niet te zeggen, of de andere stammen het menschenoffer vroeger ook hebben gehad bij hun stamfeest. Sporen zijn er met een

---

[1]) Dr. N. ADRIANI, die hierover spreekt in zijn voordracht „De Toradjasche vrouw als priesteres" (*Verzamelde geschriften*, II, 190), heeft in den haan niet den zonnevogel herkend. Hij zegt: „Eigenlijk moest men een vrouwelijk dier hebben, maar een kip heeft nu eenmaal geen begeerlijke stem, en daarom maakt men den haan tijdelijk tot een wijfjesdier, door hem de typische vrouwen-versierselen aan te doen: ringen in de ooren (in den kam) en om de enkels".

enkele uitzondering niet van te vinden. Het is zeer wel mogelijk, dat de gedachte om zijn eigen leven en dat van dieren en gewassen te versterken met het leven van een mensch zich bij de andere volken zelfstandig heeft ontwikkeld in het koppensnellen en in het offeren van een mensch. Bij de West-toradjas vinden we nog de gewoonte om een mensch te offeren, speciaal met de bedoeling om het land vruchtbaar te maken. Ook bij de drie pasgenoemde volksdeelen, waar het leven van een mensch nauw verbonden is aan het stamfeest, is nog duidelijk te zien, dat dit offer in de eerste plaats aan de rijst ten goede moet komen. Het slachtoffer moet altijd iemand zijn van een ander volk, iemand die zelfs nooit te voren het land, waar hij gedood wordt, heeft gezien. Het leven van den stam wordt dus versterkt met het leven van een anderen stam.

In Seko heet het slachtoffer *tandasang*. Als die mensch wordt aangebracht, wordt hij feestelijk ingehaald; de *haliang*, de gewijde meisjes, raken hem aan, en spreken hem vriendelijk toe. Hij wordt in de woning van den *tobara'*, het stamhuis, waar ook de *haliang* zijn, verzorgd gedurende de drie jaren, waarin het *ma'boea'*, het stamfeest, van kracht is. Zal een eind aan het feest gemaakt worden, dan wordt het slachtoffer gebonden, en naar buiten gebracht. Daar wordt hij rondgeleid langs alle huizen, en zijn hoofd wordt gestooten tegen de klopplank (waarop boomschors tot kleedingstof wordt geplet), en het rijstblok van elk gezin. Onderwijl stopt men hem telkens voedsel in den mond om hem sterk te houden. Na dezen rondgang wordt hij boven aan de trap van het *tobara'*-huis neergezet, terwijl alle mannen, met stokken gewapend, op den grond samenstroomen. Nu trekt het Hoofd, de *tobara'*, hem aan de voeten naar beneden, zoodat hij op den grond valt. In dit naar beneden trekken uit het stamhuis zullen we vermoedelijk het naar beneden halen van het leven uit den „hemel" (dit toch is het stamhuis tijdelijk geweest) hebben te zien.

Zoodra het slachtoffer op den grond is neergekomen, wordt het door de mannen doodgeknuppeld. Daarna slaan ook de vrouwen met stokken op het lijk. Het hoofd wordt

van het lichaam gescheiden; het laatste wordt ten W. van de *tobara'*-woning begraven met de beenen naar boven; het eerste wordt gerookt, van de zachte deelen ontdaan, en aan den middelpaal opgehangen, samen met de horens van buffels. De *pongkaloe* of voorganger bij de plechtigheid haalt nu uit den paal de schedels van vorige slachtoffers, brengt die naar een berg, onderwijl de mannen spiegelgevechten houden met rietgras als wapens, en offert aan de geesten (*dehata*), waarna hij de schedels weer naar hun plaats terugbrengt.

Bij de Toradjas van de Boven-Karama en van de Rongkong werd tegen den tijd, dat het *ma'boea'* zou worden gevierd, het slachtoffer niet levend aangebracht, maar men doodde het onderweg, en nam alleen het hoofd mee. Thuisgekomen werd dit dadelijk van de zachte deelen ontdaan, die werden begraven. Aan den kop werd dan te eten gegeven, waarna hij werd opgeborgen; aan de Boven-Karama werd hij in het *tobara'*-huis bewaard, bij de To Rongkong werd hij in een daarvoor bij de dorpssteenen opgericht klein huisje opgehangen. Dan pas kon het stamfeest worden gehouden.

Alleen bij de conservatieve To Sigi vinden wij nog een gebruik, waaruit is te zien, dat hier eertijds ook een slachtoffer bij het stamfeest vereischt werd. Wanneer bij een stamfeest een nog grootere regel werd gevolgd als de twee *wati*, waarvan reeds gesproken is, namelijk een *wati*, die drie maanden duurde, dan was daarbij een menschenhoofd noodig. Dit werd later vervangen door een kokosnoot, waaraan een stukje menschenscalp was gehecht.

Tatoueeren op het stamfeest.

In Seko hangt ook het tatoueeren nauw samen met het stamfeest. Na het baden, dat zooals we boven gezien hebben bij het einde van het feest plaats heeft, begeven de *haliang*, de gewijde meisjes, zich naar een rijstschuur, en daar worden ze getatoueerd. Als dit aan haar verricht is, mogen ook andere personen hun huid laten bewerken. De *haliang* m o e t e n deze kunstbewerking ondergaan, voor de anderen is het aan hun wil overgelaten. In het westelijk deel van Seko (Peweneang) wordt de heele bewerking achter elkaar

afgedaan. In het oostelijk deel (Wono) doet men er twee jaar over: het eene jaar worden de onderarmen, het tweede de bovenarmen en de schouders beteekend.

In het Ma'kalesche (Zuid-toradjas) wist men nog te vertellen, dat het de *toboerake*, de leidster van het stamfeest, en de *tomenani*, degeen, die den zegen afbidt of afzingt, zijn, die de tatouage-aangelegenheden regelen. Elders in het Zuid-toradja-gebied kent men het tatoueeren, maar is het los van het stamfeest. Zoo ook aan de Boven-Karama, waar meisjes, die de puberteit zijn genaderd, de bewerking ondergaan. In het Mamasasche is deze gewoonte nog meer gewijzigd: alleen rijke en voorname mannen laten zich hier tatoueeren. Als ze dan later tot armoede vervallen, zijn ze met hun tatouage verlegen. Vrouwen worden hier nooit getatoueerd.

Bij de Oost- en West-toradjas is het tatoueeren geheel in onbruik geraakt; daarvoor is in de plaats gekomen het beteekenen van het gelaat en het beschilderen van foeja. Er zijn nog sporen te vinden, waaruit blijkt, dat het aanbrengen van figuren op gelaat en op foeja dezelfde beteekenis hebben, en dat het tatoueeren eertijds nauw met het stamfeest verbonden is geweest. Zoo mag het gelaat van kinderen in Napoe, die het stamfeest (*mopanoembai*) nog niet hebben meegevierd, niet met *nompi*-verf worden beteekend. Dit gebeurt bij die gelegenheid voor de eerste maal.

Een dergelijk verbod geldt voor de meisjes bij de Oost-toradjas ten opzichte van beschilderde boombast: zoolang zij niet aan het *pompakawoerake* of het *pomparilangka* hebben deelgenomen, mogen zij beschilderde foeja niet aanraken. Voordat men na de komst van het N.I. Gouvernement foeja ging beschilderen om die aan vreemdelingen te verkoopen, droeg deze kunst in de Berglandschappen van Poso een sacraal karakter: het waren bepaalde personen, die een functie bij den eeredienst bekleedden, als sjamanen, bedienaars van de heilige bekertrommen, die zich aan deze kunst wijdden. Zij mochten dit alleen doen wanneer er eenig feest stond gevierd te worden. Onder de feesten waarvoor veel geschilderde foeja noodig was, stond het koppensnellersfeest bovenaan. De figuren, die op de

foeja werden aangebracht, stonden in nauw verband met de dapperheid der mannen. Bij de Oost- en bij de West-toradjas werd tatouage in den ouden tijd waarschijnlijk op mannen en vrouwen toegepast.

Tandenmutilatie en het stamfeest.

Ik moet hier terugkomen op de gewoonte bij de West-toradjas om het mutileeren der tanden met het stamfeest te verbinden. Bij de Koro- en de Koelawi-groep van deze Toradja-afdeeling worden bij gelegenheid van het stamfeest alleen de meisjes de tanden van boven- en van onderkaak uitgeslagen. Op het feest wordt dan voor elk meisje zoo mogelijk een buffel geslacht. Bij de aan die groepen zeer verwante To Bada', To Besoa en To Napoe, bij wie dezelfde operatie aan de meisjes plaats heeft, gebeurt dit niet in verband met het stamfeest, maar men weet nog, dat zij noodzakelijk is voor de gezondheid der meisjes. Deze overtuiging, en het schoonheidsgevoel dezer menschen maken, dat de operatie nog steeds wordt verricht, niettegenstaande de strenge verboden van het Bestuur.

Bij de Kaili- en de Sigi-groep in de laaglanden van het West-toradja-gebied, worden de tanden zoowel van jongens als van meisjes, op het stamfeest gekort, maar in werkelijkheid doet men dit alleen in enkele achterafgelegen streken. Overal elders in de laaglanden heeft het tandenvijlen op het feest alleen in schijn plaats: d.i. op den eersten dag van het stamfeest strijkt de operateur driemaal losjes met een steen over de tanden. Later, tegen den tijd dat deze kinderen gaan trouwen, worden de tanden in werkelijkheid gevijld. Voordat deze schijnhandeling plaats heeft, worden de kinderen gebaad, en wordt voor elk van hen een hoen geslacht, dat den naam draagt van *poraa ngisi* „om er de tanden mee met bloed te bestrijken". Ook wordt over elk kind een bezwering uitgesproken, opdat het geenerlei ziekte of kwaal krijge, en lang leve. Dan telt de operateur van 1 tot 7, en zet bij „zeven" den steen op de tanden.

Bij de andere Toradja-afdeelingen en bij de Moriërs is het tandenkorten een op zichzelf staande handeling geworden, die

zonder plechtigheid wordt ten uitvoer gebracht. Gaan we nog meer naar het Oosten toe, dan vinden we het tandenkorten weer als de kern van een groot offerfeest, dat wel onderscheiden is van het eigenlijke stamfeest, maar niettemin toch voor het welzijn van de geopereerden en de andere leden van de gemeenschap moet dienen. In Loinang worden de kinderen, jongens en meisjes, vooraf gebaad. Alle kinderen zitten op voor hen gespreide matjes. Dan spreekt het hoofd der gemeenschap over elk hunner een zegen uit, telt van 1 tot 4, en drukt bij „vier" het hoofd van het kind naar beneden op het kussen. Na de behandeling strijkt de operateur nog viermaal losjes over de tanden. Terwijl men met het vijlen bezig is, houden de gasten spiegelgevechten op den grond.

Ofschoon niet rechtstreeks tot Midden-Celebes behoorende, is het toch dienstig even na te gaan, hoe bij het mutileeren der tanden op de Banggaiarchipel gedaan wordt. Op het eiland Peling vinden we in het Oosten tandenvijlen en besnijdenis samengaan, en bij die gelegenheid wordt een feest gegeven. Een en ander doet denken aan hetgeen we hebben medegedeeld van dit feest in de laaglanden der West-toradjas. Voordat de jongens en de meisjes zich in het daarvoor aangewezen huis verzamelen, worden ze gebaad, en daarna mooi uitgedost in met katoen afgeschoten ruimten afgezonderd, jongens en meisjes afzonderlijk. Den volgenden morgen, als het nog donker is, wordt elk der kinderen door den sjamaan in huis gebaad met geprepareerd water, en als het dag geworden is, worden de tanden gekort. De jongens worden vervolgens achter het gordijn besneden, welke operatie hierin bestaat, dat een schilfertje van de voorhuid wordt afgesneden. Den volgenden morgen geven de kinderen elkaar de hand. De eerste van de rij neemt de hand van den sjamaan, en dan gaan allen naar beneden. Onder aan de trap zet elk den voet op den kop van een geit, die daar gebonden ligt, waarbij de sjamaan de *pilogot*, stamvaders, aanroept.

In het Westen van het eiland zijn tandenvijlen en besnijdenis van elkaar gescheiden. Voor de laatste (die hier in incisie bestaat) wordt een afzonderlijk feest gevierd;

het tandenvijlen heeft drie, vier jaar later plaats, liefst bij gelegenheid van het *mabatong*, dat overeenkomt met het stamfeest op Midden-Celebes wat de strekking ervan betreft.

Deze gegevens samenvattende kunnen we zeggen, dat in enkele streken het mutileeren der tanden bij sommige stammen der West-toradjas nog een integreerend deel uitmaakt van het stamfeest; dat het bij andere stammen van diezelfde volksafdeeling bezig is zich daarvan los te maken; dat het in Loinang en op Peling als een afzonderlijke tak van het stamfeest voortbestaat, en dat het overal elders een handeling is geworden, die op willekeurige tijden zonder plechtigheid wordt voltrokken.

Besnijdenis en het stamfeest.

Een andere gewoonte, die bij de West-toradjas in nauw verband met het stamfeest staat, is de besnijdenis voor jongens, hier overal door incisie. Bij de Koro- en de Koelawi-groep gebeurt het in werkelijkheid, bij de stammen in de laaglanden slechts in schijn, om later zonder feestelijkheid in werkelijkheid herhaald te worden. Bij de overige Toradja-afdeelingen en bij de Moriërs heeft de besnijdenis gewoonlijk zeer in het voorbijgaan plaats, maar ze wordt algemeen toegepast. Bij enkele stammen der Bare'e sprekende Toradjas besneed men de jongens graag op het koppensnellersfeest; de jongens werden dan geopereerd zittende op een menschenschedel. In de meergenoemde laaglanden der West-toradjas gebeurde het hier en daar gezeten op den kop van het offerdier (geit of buffel).

Bij de To Loinang is de besnijdenis onbekend. Als we even buiten Midden-Celebes gaan en den Banggai-archipel bezoeken, zien we, dat in het Westen van het eiland Peling een feest gegeven wordt bij gelegenheid van de besnijdenis. De jongens worden in een met katoen afgeschoten ruimte bijeengebracht, waarbij sjamanen gesprekken houden met de stamouders (*pilogot*) om voorspoed en gezondheid te vragen. 's Morgens worden de jongens naar het water geleid om te baden, waarbij hun voeten in bladeren of kokosweefsel gepakt zijn, opdat ze den grond niet zullen beroeren. Het

hoofd is met katoen bedekt, want hemel en aarde mogen ze niet zien. Van het water terugkeerende gaat men op dezelfde wijze te werk. Naar het water gaande en vandaar terugkeerende worden de jongens door een paar mannen tegengehouden, en de doorgang moet worden gekocht. In huis teruggekeerd worden de jongens besneden, waarna ze twee dagen of langer achter het gordijn blijven. Vervolgens gaan ze allen onder leiding van een sjamaan in een rij naar beneden, op de wijze zooals bij het tandenvijlen is beschreven. Nadat ze op den kop van een geit hebben getreden, en tweemaal om het huis heen zijn gegaan, klimmen ze weer in huis, en wordt de geit geslacht. Zij die de kosten van het feest niet kunnen dragen, laten zich in 't bosch besnijden. De besnedenen ontvangen geschenken van hun familieleden.

Wanneer wij aan het einde van ons overzicht gekomen het geheel overzien, merken wij op, dat er veel overeenkomst bestaat met de initiatiefeesten der Oostelijke naburen. Het initiatie-karakter van het stamfeest op Midden-Celebes is nog duidelijk te herkennen, als zijnde het éénworden van de menschenwereld met den hemel, het rijk van licht en leven, waarheen het leven der afgestorvenen is weergekeerd. Maar ook valt op te merken, dat door vreemde invloeden het feest op Midden-Celebes een meer algemeen en geestelijk karakter heeft gekregen. Speciale initiatie-riten als besnijdenis, tandenmutilatie, tatoueeren, zijn naar den achtergrond gedrongen en grootendeels van het feest losgemaakt. Maar hun beteekenis als middelen om gezond en levenskrachtig te blijven, hebben ze behouden.

Origin of the Çailendras

by

K. A. NILAKANTA SASTRI.

Professor of Indian History and Archaeology, University of Madras.

The Çailendras were the rulers of a powerful maritime empire which comprised a large area in the Malay peninsula and Archipelago; this empire lasted in great splendour for a period of about five centuries from the eighth to the thirteenth and formed the subject of several notices by contemporary Arab writers and Chinese historians. The inscriptions of the Çailendras have been found in Java and the Malay peninsula. The assumptions, which at one time, seemed quite natural, that the empire of the Çailendras was always identical with that of Çrī Vijaya, and Çrī Vijaya is the same as Palembang in the South-East of Sumatra, and that the Çailendras were of Sumatran origin, these assumptions have been challenged [1]) and the first of them has been definitely given up by Coedes, the French archaeologist who first placed the history of Çrī Vijaya in a clear light [2]). It is now clear that the earliest evidence of Çailendra rule comes from central Java and that it is dated late in the eighth century A. D.; it is also clear that the rule of the Çailendras over Çrī Vijaya is first attested only early in the eleventh century in the well-known Leyden grant of the reign of Rājarāja I Cōḷa [3]).

These facts put an end to the learned and interesting debate between the advocates of a Javanese period in Sumatran history and a Sumatran period in Javanese history. But the quest for the origin of the Çailendras has lost none of its interest.

---

[1]) BEFEO XXXIII pp. 121 ff. [2]) ibid. XVIII (6). [3]) JGIS. I.

Professor R. C. Majumdar has argued that the Çailendras who must have been of Indian origin were most likely connected with the Çailodbhavas of Kalinga, also called Çailavamça; following Hira Lal, he considers this Indian line to be connected with the Gāṅgas; he also draws attention to the Gāṅga legends which trace the advent of Kāmārṇava and his brothers to Trikaliṅga in the 8th century A. D. and argues that in this period the Gāṅgas must have conquered Lower Burma and thence rapidly spread their power in the Malay peninsula and Archipelago [1]).

This argument is in the first place highly improbable as history. For even if we accept the view put forward by Majumdar that the Çailendra inscription on the stele of Ligor was engraved some years later than A. D. 775, we still have the charter of Kalasan dated A. D. 778 from Java, which shows that the power of the Çailendras was already established in the island. It is difficult to believe that a power which started from Kalinga on the west coast of the Bay of Bengal in the 8th century A. D. found it possible by the beginning of the fourth quarter of that century to subdue Lower Burma, and then with the newly conquered country as its base, proceeded to establish itself in Java. It is worth noting in this connection that Majumdar has himself argued that there is no evidence that in 775, the Çailendras were ruling in the region of Ligor. Such a rapid expansion as that postulated by this theory of the origin of the Çailendras is not impossible; but to be accepted for a fact it must rest on more tangible evidence than has been produced so far. But, it should be noticed that though late Gāṅga legends place the advent of Kāmārṇava and his brothers in the eighth century, the presence of Gāṅgas earlier in Kalinga is attested by a number of copper plate grants ranging from the sixth century A. D. and these early Gāṅga grants are uniformly dated in the Gāṅga era which seems to start towards the close of the

[1]) *Les Rois Çailendra de Suvarṇadvipa* in BEFEO, particularly XXXIII, p. 141.

fifth century A. D. Can it be, then, that Gāṅga expansion eastward started earlier than the eighth century ? Here again, we seem to lack definite evidence.

But there is no foundation for the supposed connection between the Gāṅgas and the Çailendras. It is true that we have a number of inscriptions of a line of rulers called Çailodbhavas who held sway in Kalinga, more particularly Kongodamaṇḍala. But the name Çailodbhava is explained in the inscriptions in a manner that precludes any connection with the form Çailendra, and the connection postulated between them and the Gāṅgas is the result of a misunderstanding. Both the Buguḍa and Parikūḍ plates contain an identical verse on the origin of the Çailodbhavas which says that Brahmā complied with the wish of Pulindasena and created from the breaking of a rock a man fit to rule the land and found a family; that man was Çailodbhava, 'Born of the rock': [1])

sa çilāçakalodbhede tenapyālokya dhīmatā
parikalpitasadvamçah prabhuḥ çailodbhavaḥ kṛtaḥ.

Again in the plates of the time of Çaçāṅka [2]), his feudatory Mādhavarāja is called Çilodbhava-kula-kamala, 'the lotus in the family born of the stone'. Çailendra, the name of the Javanese line, on the other hand means 'lord of the mountain' and seems in no way connected with the mythical Çilodbhava from whom the Kalinga line takes its name.

The connection between the Çilodbhavas and the Gāṅgas rests on the following statements of Hira Lal [3]): "The first verse of this charter (Ragholi plates) opens with an obscure epithet to Çrī Vardhana I who is called Kailāsācala-tuṅgaçṛṅga-vipula-droṇija-vaṁça-prabhuḥ, which apparently means 'the lord of the family of her who was born in the great valley of the lofty peaks of the Kailāsa mountain'. It is very difficult to hit at the true import of this expression, and the only conjecture I can hazard is that it may mean the Gāṅgavamça, of which the Çailavamça was probably a branch or a more well known name at that time. Otherwise it is difficult to see why in the

[1]) EI. III p. 43; XI p. 284. [2]) EI. VI p. 144. [3]) EI. IX p. 42.

same verse the same person should be called the lord or ornament of two families. It is necessary to reproduce the verse which has led to so much speculation, and I give it below in the original reading of Hira Lal himself: [1])

Kailāsācala-tuṅga-çṛnga-vipula-drōṇī-jayeçaprabhuḥ
prakhyāto bhuvi çailavamça tilakaḥ çrīvarddhano yo nṛpaḥ
tatputraḥ prthuvarddhano nijabhujavyākṛṣṭa khadgaḥ purā
deçam Gaurjjaram āsasāda sahasā vikrāntibhiryastataḥ.

Hira Lal emends *Jayeça* into *-Javamça,* and then takes *droṇijavamça* as the equivalent of *droṇijā-vamça,* finding support in Panini VI. 3.63 [2]), and translates the verse as follows:

"(There was) king Çrī Vardhana, the lord of the family of her who was born in the great valley of the lofty peaks of the Kailāsa mountain, (and) famous on (this) earth (as) the ornament of the Çailavamça. His son Pṛthuvardhana, formerly having drawn the sword with his own arm, at once overcame the Gurjara country by (his various) attacks". I do not see on what authority Hira Lal considers Gaṅgā to be born of the Kailāsa mountain; it seems to me that he has based his forced interpretation on an altogether needless emendation. The form *-Jayeçaprabhuḥ* is indeed unusual, though not impossible, but the obvious way of emending it is to read: *-Jayesa(ḥ) prabhuḥ.* The plain meaning of the verse is that Çrī Vardhana, a king of the Çailavamsa, held sway in the valleys of the Kailāsa mountain, and that his son Pṛthuvardhana entered on a career of conquest that took him as far as the Gurjara country. The verse may thus be translated as follows:

"(There was) king Çrī Vardhana, the lord who had gained by conquest the mastery of the great valleys (amidst) the lofty peaks of the Kailāsa mountain and who was celebrated in the world as the ornament of the Çailavamça. His son, Pṛthuvardhana, unsheathed the sword with his

---

[1]) ibid p. 44.

[2]) ibid p. 46 *n* 9. One may doubt if the Sutra of Panini that is cited by Hira Lal has any application to this compound.

own arm, and then by his feats of valour soon reached the Gurjara country". There is thus no difficulty whatever in this verse; it does not ascribe the same king to two different families, and therefore does not by any means warrant the conjecture that the Çailavamça was either a branch or a better known name of the Gāṅgavamça in the period of the inscription (Ragholi plates).

We have shown that Çailodbhava is not the same as Çailendra, in fact very different from it, and that the Çailodbhavas of India had little or nothing to do with the Gāṅgas. The Çailodbhavas are usually said to have ruled in the Kongoda country (a part of the modern Ganjam district and the territory immediately north of it) though the Ragholi plates associate them with the Vindhya mountains and narrate a story, probably mythical, of the origin of their power in the valleys of the Kailāsa mountain and its subsequent development. There is little in all this that seems to bear directly or indirectly on the origin of the Çailendras of Java [1]).

Majumdar's arguments have suggested to Professor Coedes another line of thought which connects the Çailendras of Java with the more ancient royal line of Funan [2]); the name Fu-nan, Khmer *vnam*, is connected with modern *phnom* (Cambodian) signifying a mountain, and a king of Fu-nan is called *parvatabhūpāla*. Coedes has suggested that in the obscure period that followed the fall of Fu-nan, the *Çailarājas* of that land migrated to Java where they emerged in the eighth century A.D. as the founders of the line of Mataram, to which belonged Rakai Panaṅkaran, the donor of Kalasan and an ornament of the Çailendra dynasty [3]). But Przyluski has pointed out that this argument rests on

---

[1]) It will be seen that no importance can attach to the Mahārāja endings of Gāṅga names to which Majumdar draws attention and which he compares with the phrase *Viṣṇvākhyo mahārājanāmā* of the Ligor inscription. Mahārāja is such a common title in Indian inscriptions that no inferences can be based on its occurrence anywhere.

[2]) Cf. Bosch in TBG. LXIV (1924) p. 277.

[3]) JGIS. I. pp. 68–69 and II p. 28.

a very doubtful interpretation of a verse in the inscription of Kuk Prah Kot. The verse is as follows:

Çrīçānavarmmā nrpatiḥ prājñarataikasaṁçrayaḥ
Ya āsītkrāntabhuvanas Çailarajasamunnatiḥ.

Here the Çailarāja is doubtless Meru as suggested by Finot, and it is difficult to agree with Coedes that this verse shows that the kings of Java claimed connection with the Çailarājas of ancient Fu-nan [1]).

Przyluski has shown that Çailendra, who must be held to be the founder of the Çailendravamça, was no other than Çiva in one of his manifestations and has drawn a striking parallel between Mahādeva, the supreme God, and Mahārāja, the supreme king [2]). He has also said, I think rightly, that no inference can be drawn from the fact that in two distinct lands two dynasties have borne the same name.

I am not able to follow, however, Prof. Przyluski's speculations on the ultimately Indonesian origin of the title Çailendra. We have no clear evidence on the epoch when the Batak inhabitants of the N.W. of Sumatra settled there, or their mythology took its rise; and there is nothing in the facts cited by Prof. Przyluski which precludes the hypothesis that these apparently primitive tribes have been influenced by Hindu notions in relatively late historical times. Linguistic and mythological parallels, instructive in themselves, can lead to no definite results in the absence of a settled chronology.

The true origin of the Çailendras is hinted at by Prof. Przyluski at the end of his paper [3]) on *The Çailendravamça* where he demonstrates that a Çaiva origin of the line is not incompatible with their later services to Mahāyāna Buddhism and points out that the Canggal inscription (732 A. D.) states that the first Çiva temple in Java was erected by Sañjaya and that it had its model in the Kuñjarakuñjadēça. This *deça* is not a sacred site on the banks of the Tungabhadrā as Przyluski, following O. C. Gangoly, holds, but the Pāṇḍyadēça in the extreme south where the

---

[1]) ibid. II pp. 29–30. [2]) ibid pp. 30 ff. [3]) JGJS. II 25 ff.

Bṛhatsamhitā [1]) locates the Kuñjaradarī along with the Tāmraparṇī. In fact a close study of the evidence of the Canggal inscription [2]) shows that Java derived its Çaivism, Agastya worship and perhaps even its kings in the first instance from the Pāṇḍya country. The Pāṇḍya kings of South India counted, according to the *Tiruviḷaiyāḍal-Purāṇam* (Tamil) and the *Hālāsya Māhātmya* (Sanskrit), the Lord Çiva himself, in the form of Sundara Pāṇḍya, as one of themselves; they had Agastya for their *guru* as their early copper-plate grants attest, and the Kuñjara-darī (Bṛhatsamhitā) or Kuñjaraparvata (Harivamça) [3]) or Pothiyamalai (Tamil) was the abode of Agastya. With these facts before us, the fact expressly recorded in the Canggal inscription that Sañjaya modelled his temple, or rather derived support for it (*ādhṛtam*) from the family established in the Kuñjarakuñjadēça can only be interpreted to mean that the Pāṇḍyan country was the original home of the Hindu-Javanese immigrants and their rulers. And though the fact is not expressly stated, it seems possible that Sañjaya himself was, like Panaṅkaran, a member of the Çailendravamça. It is perhaps worth noting that either the memory of the early Pāṇḍyan connections of Java was kept alive till a late date, or what is more probable, that these connections were renewed from time to time — witness the Pāṇḍyan titles and emblems in the charters of Jayanagara (1314-1323 A. D.) [4]).

[1]) IV. 16, see KROM, *Hindoe-Javaansche Geschiedenis* p. 125.

[2]) See my forthcoming paper on *Agastya* for a more detailed discussion of the points briefly mentioned here.

[3]) TBG. LVII (1916) p. 431, n. 2.

[4]) KROM, *o.c.* pp. 378-9.

De Portretten van Camphuys en De Saint-Martin

door

J. DE LOOS-HAAXMAN.

Met het portret van Joan van Hoorn [1]) uit de Landsverzameling Schilderijen kan men om hun spiritueele waarde en om hun doordringende beelding twee andere portretten van Compagniesdienaren op één lijn stellen. Het zijn de beeltenissen van Johannes Camphuys, dat Gerrit van Goor in 1685 te Batavia schilderde, en van den krijgsoverste en lid van den Raad van Indië De Saint-Martin. Dit laatste stuk bevindt zich in Frankrijk en is daar misschien ook geschilderd, eveneens in de tachtiger jaren der 17e eeuw.

Isaäc de Saint-Martin uit Oléron in Béarn [2]) schijnt als soldaat naar Indië te zijn gegaan en diende de Compagnie lange jaren [3]).

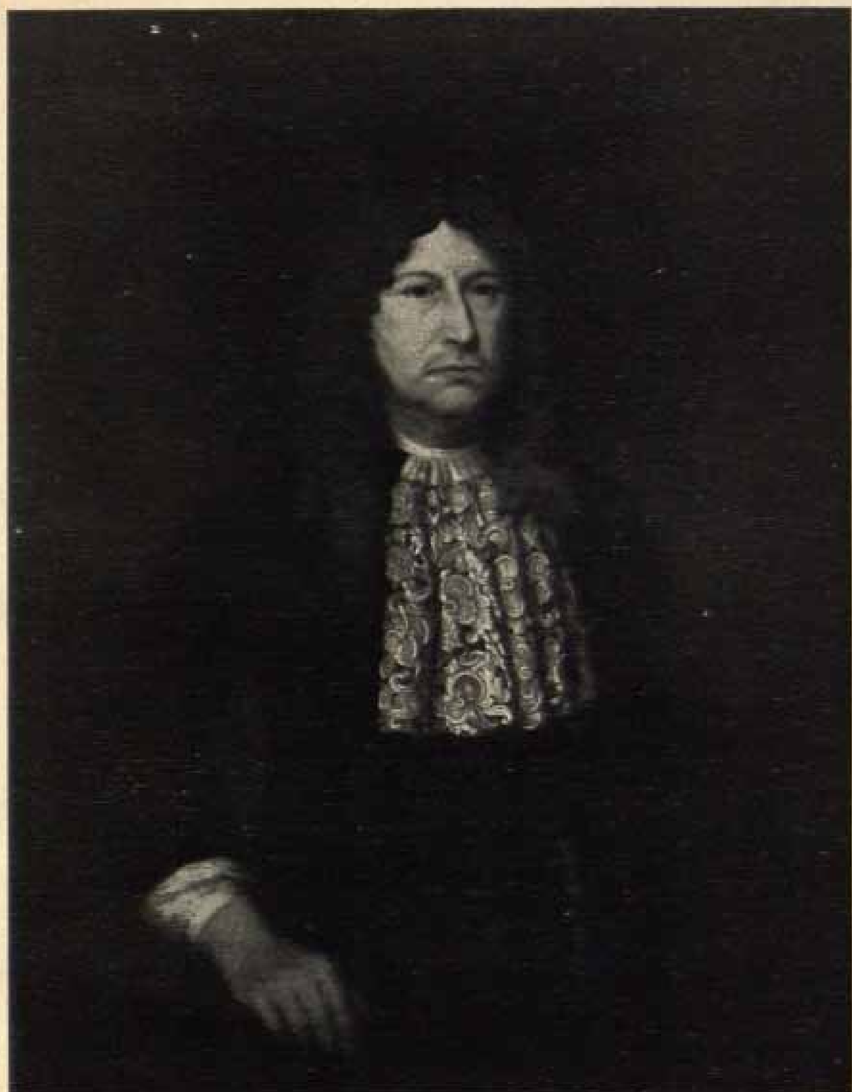
Begin 1683 vertrok hij uit Indië met de retourvloot, midden '85 was hij te Batavia terug als Raad Extraordinaris en van '86 tot zijn dood, tien jaar later, diende hij als gecommitteerde over den Inlander. Met Van Hoorn steunde hij in den Raad van Indië Camphuys en van dezen nam hij bij diens dood de zorg over voor de teekeningen en manuscripten van Rumphius. Door zijn toewijding aan dit werk en zijn wetenschappelijk inzicht heeft Gouverneur-Generaal Camphuys zich buitengewoon verdienstelijk ge-

---

[1]) Zie *De Schilder Cornelis de Bruyn en het portret van Joan van Hoorn*, in dit tijdschrift, dl. LXXV (1935), blz. 218-236.

[2]) geb. ± 1629, overleden te Batavia 1696. Zie over hem Dr. F. DE HAAN, *Priangan* I, Personalia.

[3]) Van zijn doortastendheid als krijgsman is Dr. DE HAAN niet overtuigd. Zie de Personalia.



Portret van Johannes Camphuys door Gerrit van Goor.
(Verzameling Gouverneurs-Generaal portretten, Paleis Rijswijk te Weltevreden).



Cliché Topograf. Dienst.

Portret van Isaäc de Saint-Martin

(Pau, Frankrijk)

(Uit: Godée Molsbergen, Geschiedenis van de Ned. O. I. Compagnie en Ned.-Indië in beeld, blz. 51).

maakt tegenover den geleerde van Ambon en diens arbeid. Saint-Martin zou in deze bemoeienissen een waardig opvolger van den landvoogd worden [1]). Zijn liefde voor wetenschap was opmerkelijk en hij liet behalve een belangrijke bibliotheek een verzameling Oostersche handschriften na. Van het portret van dezen érudit bezit het Lands Archief te Batavia een groote fotografische afbeelding [2]). Het geeft St. Martin in harnas met fraaie kanten das, de linkerhand rust onder de plooien van een mantel op de heup, de rechter houdt den staf van commando, dien hij voor zoover op de foto [3]) is na te gaan, steunt op een helm naast zich. De achtergrond is een in plooien opgenomen gordijn. Met de martiale aankleeding zijn de richting van het wat gebogen hoofd, de peinzende neerkijkende blik, ook de houding van de figuur in strijd. Dit portret heeft niets van het opzettelijke of van het representatieve, dat de landvoogdsportretten, behalve de heel vroege, kenmerkt; integendeel, het is alsof aan deze beeltenis, waarvoor toch door St. Martin geposeerd is, juist elke pose vreemd bleef. Is deze peinzende figuur [4]) in harnas, die met afwezigen blik neerkijkt op den krijgshaftigen helm al merkwaardig dualistisch van conceptie, de beeltenis is ook in ordonnantie geheel afwijkend van het gewone Compagnieswerk. Het lijkt mij dan ook geen Hollandsch, eerder Fransch werk. Het is zeer goed mogelijk, dat dit aantrekkelijke stuk, zoo gevoelig en van zoo elegische gestemdheid, werd geschilderd, toen St.

---

[1]) Dr. DE HAAN (*Priangan* I, Pers. p. 20) beschouwt St. Martin als feitelijk een deskundig medewerker van groote beteekenis aan het Cruydtboeck van Rumphius. Na den dood van St. Martin nam Chastelein de zorg voor de manuscripten en teekeningen over.

[2]) Gereproduceerd in *Geschiedenis van de Ned. Oost-Indische Compagnie* door Prof. Dr. E. C. GODÉE MOLSBERGEN.

[3]) De foto in 's Lands Archief is niet overal duidelijk. Mogelijk heeft het portret geleden of is de vernis blind geworden. Het bevindt zich te Pau in de Pyreneeën bij den Heer Berdoy d'Asson. Op herhaald verzoek om inlichtingen ontving ik geen antwoord. Eventueele signatuur of datum zijn mij dus niet bekend.

[4]) Valentijn IV 1, p. 223 zegt, dat St. Martin in al zijn doen en laten en zelfs in zijn spreken zeer langzaam was.

Martin zich in Frankrijk bevond, dus in 1684 of '85. Is dit zoo, dan beging de schilder evenwel in een detail van den opzet een omissie. Want in den Bantamschen oorlog van 1682 werden aan St. Martin twee vingers van de rechterhand afgeschoten [1]). Hij kwam dus met een verminkte hand in Frankrijk aan. Men vraagt zich nu af: is het misschien de linkerhand geweest, vergiste Frikius zich. Of reconstrueerde de Fransche schilder de verminkte hand?

In de beschrijving [2]) van den boedel van St. Martin, die ten behoeve van den erfgenaam, een broeder te Oléron, werd verkocht, staan 89 schilderijen vermeld, waaronder „des overleden conterfeytsel, zijnde nogh sonder lijst". Hierover wordt in het testament [2]) geen beschikking genomen. Het ging waarschijnlijk naar Oléron. Had Isaäc het uit Frankrijk meegebracht en stond het sinds 1685, dus na 10 jaar "nogh sonder lijst", of was het eenvoudig een in Indië geschilderd en kort voor den dood afgeleverd portret en heeft het dus niets te maken met het portret in Frankrijk, dat St. Martin natuurlijk heel goed bij zijn familie kan hebben achtergelaten? Hoe dit moge zijn, het portret te Pau is een zeer aantrekkelijke weergave van een interessante persoonlijkheid van dichterlijken, filosofischen aanleg, die zijn leven in Indië (Java en Ceylon) heeft geleefd en in de samenleving onder de Compagnie gevormd, en daar bemenschen ontmoette van eenzelfde ontwikkeling en belangstelling, zooals Van Hoorn, Camphuys, Van Reede, Herbert de Jager en Chastelijn. Ware dit portret in Indië geschilderd, dan zouden we in deze beeltenis van zoo overwegend spiritueel karakter wel een unicum bezitten.

Het portret van Johannes Camphuys [3]) is het oudste geteekende en gedateerde stuk uit de Verzameling landvoogdsportretten, bovendien het eenige gesigneerde uit de

---

[1]) Christophorus Frikius „Reysen", vert. door S. DE VRIES, p. 43. Frikius, die wondheeler was, verbond St. Martin zelf en zegt van den krijgsoverste, dat deze met de bloote degen in de vuist als een pijl op het slagveld heen en weer vloog. Na het verbinden nam St. Martin het Commando weer op zich. Dit lijkt niet op 't oordeel van Valentijn.

[2]) 's Lands Archief Batavia. [3]) Gouv. Gen. van 1684—'91.

17e eeuw. Het draagt den naam G. van Goor 1685. Dit is Gerrit van Goor van Amsterdam, burger-schilder te Batavia in het laatste kwart der eeuw. In de Fiches-collectie van het Lands Archief wordt hij burger-schilder genoemd. Hij komt 't eerst voor in 1674, is dan weduwnaar van Catharina van Bevervoorde en trouwt met Martha (of Maria) Benoist van Vlissingen, een jonge dochter van 18 jaar. In 1677 en 1681 worden er kinderen gedoopt. Daarna komt hij nog in de boeken [1]) van de Weeskamer voor in 1683 en heeft hij ult. 1685 een saldo van 900 Rds staan bij de Compagnie [2]). Meer weten wij niet van dezen Compagnieschilder, die misschien een broer was van den Amsterdamschen portretschilder J. van Goor [3]). Te oordeelen naar de beeltenis van Camphuys moet Gerrit van Goor een bekwaam schilder zijn geweest en stellig heeft hij in Indië veel gewerkt. In 1680 schilderde hij te Batavia een miniatuur [4]) van Cornelis Speelman op porselein en het is natuurlijk mogelijk, dat hij dit stukje zelf bakte. Het draagt zijn naam op de achterzijde.

Zijn beeltenis van Johannes Camphuys is een eenvoudig, doch boeiend portret. De rustige oude figuur — want het lichaam van dezen toch pas vijftigjarige lijkt evenals het gelaat onder den fraai gekrulden, blonden pruik al oud en wat vervallen — staat in een zwart fluweelen jas tegen een donkergroenen achtergrond. Ten halve is deze jas met zwarte tresknoopen gesloten tot op het transparant geschilderde wit van het hemd, waarop de lichte schaduw der knoopen en waaronder de charme van het goud in den geborduurden degenband. De jas omsluit de verdikte, ongespierde figuur van iemand, die veel zit, wat teer is en al op jaren. Rechts beneden is nog even het degengevest zichtbaar, ook een klein deel van de hemdsmouw van den

---

[1]) Res.-Boek Weeskamer Bat$^{\underline{a}}$ 1683 p. 30.

[2]) Bijl. Res. Bat. 1686 p. 38 's Lands Archief Bat. (Fiches-coll.)

[3]) Thieme-Becker noemt een J. van Goor, portretschilder te Amsterdam, getrouwd met Corn$^{\underline{a}}$ de Rijck, schilderes van gevogelte. Hij stierf ± 1694.

[4]) In 't bezit van Jhr. C. J. SPEELMAN te Zandvoort.

linkerarm, die op de heup steunt, evenwel zonder de minste bravoure. Te midden van den egalen eenvoud van den fonds praalt de licht uitstralende kop, die slechts weinig schaduw vangt. Deze kop is zoowel resoluut als zachtmoedig van uitdrukking, doch niet vriendelijk. De breede mond drukt de lippen wat misprijzend samen, de doffe oogen hebben een gemelijken, starenden blik, die echter wel in verband zal hebben gestaan met den toestand van Camphuys' gezicht [1]). Men denkt aan zijn positie in den Raad van Indië, tegengewerkt door de meeste leden, gesteund door zijn vrienden [2]) Van Hoorn en St. Martin, beiden intellectueelen als hij; aan de groote ingenomenheid met zijn persoon van de Heeren XVII, aan zijn intensieve en belangelooze hulp aan Rumphius en Kämpfer, aan zijn vredelievenden, doch onafhankelijken aard! Wel was hij een geheel andere figuur dan de man, dien hij opvolgde, Speelman. Een zelfde tegenstelling komt tot uiting in beider portretten uit de Landsverzameling. Dat van Speelman in een gewaad van gouden kant is sensueel, broeiend en barok van voordracht en kleur; dat van Camphuys is fijn-coloristisch met toch maar heel weinig kleur, doch met een incarnaat doordrenkt van licht, waardoor binnen het kader der lijst de teerste kleuraanduidingen tot goede werking komen. Even fijn en teer van kleur als het gelaat is de rechterhand, die op den hoek van de tafel rust, doch deze hand is vrouwelijk van karakter en te gevoelig voor de hand van een man en zeker voor een man met een zoo stroef gelaat en van zoo welbewuste onverzettelijkheid als Camphuys.

---

[1]) Camphuys beklaagde zich reeds in 1680 over zijn zwakke gezicht en verzocht om die reden naar 't Vaderland te mogen terugkeeren. In 1685, toen dit portret geschilderd werd, was hij om dit zwakke gezicht van zekere werkzaamheden ontlast. Hij diende 28 Juni 1686 een nota in om zich nader te verklaren over zijn indispositie. Bijl. Res. Bat. p. 593 's Lands Archief.

[2]) Ook Camphuys verliet eens, zooals Van Hoorn, de vergadering van den Raad van Indië, midden in de discussies, doch hij bleef meester van den toestand.

Een belangrijk motief in dit portret is voorts de kanten bef. Deze breede, lange jabot van point de rose draagt beeldende schaduwen in zijn bezonken grijzen. Het is een prachtig stuk ornamentschildering, zeer plastisch, van belang om zijn positieve kleur en vorm en om zijn verheffing door die kwaliteiten uit de vlakke ornamentiek. Deze jabot vervult een rol in de conceptie. Hij beheerscht met zijn luxe het overigens zoo stille portret en is, zonder dat zijn barokke pracht de distinctie van den blonden pruik en de fijne structuur der hand ook maar eenigszins verzwakt, waarlijk een bewijs van de groote bekwaamheid van den schilder!

Stellig is Camphuys een knap man geweest. Misschien hebben de vrouwen het wel eens betreurd, dat zij bij hem heelemaal niet in een goed blaadje stonden. Hij was niet getrouwd. Zijn eenige zuster Elisabeth, gehuwd met den veel jongeren Jeronimo van Dilsen[1]) en wonende, toen Camphuys zijn testament maakte, op Langevecht tegenover Loenen, doch die in 1714 te Batavia stierf, liet hij geen penning na van zijn aanzienlijk vermogen. Zelfs sluit hij haar nadrukkelijk uit met de opmerking, dat zij zeven en vijftig jaar is, geen kinderen heeft, en dat hij wel hoopt, dat haar echtgenoot goed voor haar zal zorgen!

Deze twee oude portretten ademen, zooals gezegd, met het portret van Van Hoorn eenzelfde sfeer. Twee ervan maken met eere deel uit van de galerij van Landvoogdsportretten in de Landsverzameling. Wat ik over het portret van Camphuys heb kunnen vinden, is in dit opstel vervat. Het portret van St.-Martin evenwel, dat bewaard wordt op vreemden bodem en dat ik slechts in foto ken, ontsnapt aan mijn waarneming. Moge dit opstel ertoe leiden, dat eerlang van andere zijde van deze belangrijke historische beeltenis meer gegevens worden openbaar gemaakt.

Weltevreden-Batavia, September 1934.

---

[1]) Dit verschil in leeftijd vermeldt Camphuys nadrukkelijk in zijn testament! T. B. A° 1694/'96.

Mededeelingen.

The lake of bricks of gold.

The object of this paper is to bring to the notice of scholars a reference in Tamil literature to the practice of royal treasures being hidden under the waters.

The *Ahanānūru* is an anthology of verses included in the group of early Tamil poems known as the Sangam literature attributed to the early centuries of the christian era. One of its verses (no. 265) refers to the practice of the *Nanda* kings hiding their treasure under the waters of the Ganges. The relevant lines are:

„pal pukal niraiṇda velpōr nandar
Śirmigu pāṭalik Kuḷīk Kangai
nīṟmutar Karanda nidiiyañ Kollō"

lines 4 — 6, Stanza 265.

It mentions that the *Nandas* (the Nava-Nandas ?) praised by all for martial fame, met together at Patali (Pataliputra) and *hid their treasures (nidiyam) under the waters of the Ganges.*

The lady in love unable to bear the pangs of separation of her lover, expresses in bitterness whether the treasure the lover had gone to seek was comparable to the treasure of the Nandas hidden by them under the waters of the Ganges.

Thus it is clear that the practice of kings hiding their treasure under the waters was known to India, that it was practised by Nanda kings who reigned at Pataliputra before the establishment of the Maurya dynasty by Candragupta Maurya.

This practice was prevalent in the far East as attested by Arab writers:

(1) Ibn Khurdadbih — (844-8) writes,

"The King of Zabag is named Maharaja. He receives each day a revenue of 200 *Mann* of gold. He melts this into a single brick and leaves it in water saying, "Here is my treasure".

(2) Again Abu Zayd Hasan (c. 916) says,

"An ancient king of this island (Zabag) who had the title of Maharaja, had his palace opposite to a lake communicating with the sea. Each morning the steward of the king presents himself before the king and brings an ingot of gold in the form of a brick weighing a certain number of *mann*. At the time of the sea-flow they are submerged, but at ebb-tide, the ingots shine brilliant as the sun — the king examines them while he sits in durbar in his big hall dominating the lake. They throw each day an ingot of gold in the lake. They do not touch the ingots as long as he lives. At his death, his successor draws out all the ingots without any exception. They count them, they melt them, and then divide a certain quantity between the members of the royal family — males, females and infants — the generals, the royal slaves — according to their respective rank and prerogative. The surplus is afterwards distributed to the poor and unfortunate. Then they inscribe officially the number of ingots of gold and their weight and the manner of their distribution".

(3) Mas'udi (943) in his *Les Prairies d'or* and Ibn Sa'd (1208 or 1214—1274) furnish similar information. The latter version is lightly different. He says,

"It is related that the palace of the king is found upon a vast canal ... According to the custom of the kings, each king of this dynasty throws a brick of gold each year in the canal. After the death of the king, they count the bricks and know also the duration of his reign. They recover from the canal one of the bricks and distribute the rest to the soldiers in honour of the new reign. The isolated bricks representing each a reign are put on one side while the yearly bricks (put in the canal of the reigning sovereign) are put on another side — so that when one wishes to know how many kings have reigned, one counts the bricks representing each a reign".

While the Arab versions describe very elaborately the system of keeping the royal treasure under the waters, the information supplied by Tamil literature of the Sangam age is very meagre. Anyway, it is very interesting that the same practice was known to India of the 4th century B. C. or at least its tradition as embodied in the Sangam literature which is to be ascribed to the early (first three) centuries of the christian era.

S. R. BALASUBRAHMANIAN.

Over eenige grafsteenen op het kerkhof Tanahabang te Batavia.

1°. Een grafzerk, ingemetseld in den buitenmuur van het kerkhof; wapen: een struisvogel met een hoefijzer in den bek; helm met helmteeken de uitkomende struisvogelkop en hals; beneden twee ijzeren ringen. H. K. No. 4. (zie: Mr. P. C. Bloys van Treslong Prins, *Genealogische en Heraldische Gedenkwaardigheden betreffende Europeanen op Java*, blz. 81 no. XXXIV).

Hoewel het opschrift bijna geheel is weggesleten, kan men het met eenige moeite nog geheel lezen, daar de omtrekken der meeste letters nog zichtbaar zijn. Het luidt als volgt:

D. E. Abraham Struys geboren
tot Dordrecht 16 April 1630
overleden den 3 October 1686
out Vicepresident van Scheepenen
en Capiteyn der Borgery
der Westzijde.
Jufvrouw Joanna Quirina
Huysvrouw van Ooltgensplaat
overleden 15 September 1691
Jufvrouw Anna Struys
in leven Huysvrouw van
Heer Yoan van Hoorn Raad
Ordinair van India geboren
4 November 1664 overleden 28 April 1691
tot Batavia

Over Abraham Struys, in zijn tijd een der voornaamste burgers van Batavia, zie men De Haan, *Priangan*, eerste deel II Personalia blz. 6-7.

Het wapen van de familie Struys, volgens Rietstap, *Armorial Général*: D'or à l'autruche passant sur une terrasse, le tout au naturel, komt overeen met het wapen op deze grafzerk.

2°. Het wapen op een steen, eveneens in den buitenmuur gemetseld, beschreven in Bloys van Treslong Prins o.c. blz. 91 no.

XL: Een rand van rozen en guirlandes; in de hoeken vier koperen ringen. In een cirkel een wapen: drie dwarsbalken; uit den bovensten rijst een halve leeuw; helm met helmteeken de leeuw, uitkomende tusschen een vlucht.

Ik houd dit voor het wapen van Johannes Thedens, Gouverneur Generaal ad interim van 1741-1743; bij Rietstap, *Armorial Général*, aldus beschreven: D'or au lion naissant de gueules mouvant d'une fasce ondée de six pièces d'azur et d'argent; dat de stukken van de faas op ons wapen niet gegolfd zijn, schrijf ik toe aan een onachtzaamheid of gemakzucht van den beeldhouwer; het wapen komt m.i. te duidelijk overeen met dat van Thedens, om deze identificatie niet te poneeren. Ook de fraaie bewerking en de koperen ringen wijzen op een grafsteen voor een voornaam persoon.

3°. Een steen, ingemetseld in den ingang der begraafplaats, volgens het naambordje erboven de grafzerk van Mr. Willem van Outhoorn, door Mr. P.C. Bloys van Treslong Prins vermeld o.c. blz. 74: XXIV: In den rand rozen en guirlandes. Bovenaan in een cirkelrand van vijfbladen en tulpen het wapen van Outhoorn (vgl. van Rhede van der Kloot t.a.p. blz. 294 en de afbeelding). Onder het wapen een groote banderol; het opschrift is uitgesleten.

De zerk lag op het Binnen Portugeesche kerkhof te Batavia; eronder werd 2 December 1720 begraven de op 27 Nov. t.v. overleden gouverneur gen. Mr. Willem van Outhoorn; vg. Van Rhede v.d.K. blz. 171 en de aanvullingen in het Mdbl. Ned. Leeuw 1930).

Het opschrift op de „banderol" (in werkelijkheid een convex gebogen rechthoek, omgeven door snoeren en kwasten, een soort steenen oorkonde) is weliswaar zeer afgesleten, maar met de noodige inspanning nog te ontcijferen; hieruit blijkt dat de grafsteen in de eerste plaats bestemd is geweest voor de echtgenoote van Mr. Willem van Outhoorn, terwijl hij zelf later ook hieronder is bijgezet. Het opschrift luidt als volgt:

Hier onder leght het
lijk van Vrouw Elisabet
van Heyningen gemalin-
ne van Zijn Edelheijt
Willem van Outhoorn
Out Gouverneur Generaal

van Ned. India geboo-
ren te Hoorn (?) den 4en De-
cember 1648 obiit den 10 Oc-
tober 1704 . . . . .
Het lijk van Willem
van Outhoorn Gouverneur
Generaal van Ned. India van
den 24 September 1691
tot den 15 Augustus 1704.
Sedert . . . .
. . . .
(gebooren te Larieke op Ambon den 4en Mey 1635) obiit
den 27 November 1720.

Zooals men ziet is het grafschrift nog bijna geheel te ontcijferen; enkele lacunes in de data kon ik aanvullen uit reeds bekende gegevens; de twee regels aanvangend met: Sedert . . . heb ik niet kunnen reconstrueeren, maar deze zijn van ondergeschikt belang, aangezien zij niet veel anders kunnen luiden dan: Sedert dien tijd out-Gouverneur Generaal van Ned. India. De woorden: gebooren te Larieke op Ambon den 4en Mey 1635, zijn eveneens onleesbaar, maar kunnen naar analogie van den geboortedatum van Elisabeth van Heyningen met zekerheid worden ingevuld.

4°. De grafsteen van Anthony Hurdt.

Deze totdusver nog niet geïdentificeerde zerk is ingemetseld in den ingang der begraafplaats; door Mr. P. C. Bloys van Treslong Prins o. c. aldus beschreven:

Twee wapens (alliantiewapens) 1. op een grond een lans, paalsgewijze geplaatst, met den punt naar boven, waaromheen twee bovenaan naar buiten gebogen, uit den grond komende wijngaardranken; 2. (vrouwelijk wapen) een kasteel met vier torens, op ieder waarvan een vaantje, voorts een brug met poort. Helm met helmteeken: een springend hert.

Reeds vroeger vermoedde ik dat dit de grafsteen was van Anthony Hurdt, gouverneur van Ambon en later eerste raad en directeur-generaal, aangezien het wapen op een grafsteen op het perk Simonwal (onderafd. Banda, res. Ambon), welke het opschrift

draagt: Sepulture van Jufr. Anna van Beusecum Huisvrou van den Koopman Anthoni Hurdt ... enz. hetzelfde wapen vertoont: een paalsgewijs geplaatste lans waaromheen een wingerd; helm met helmteeken ontbreekt (foto O.D. 6069).

Verder is de steen blijkens zijn grootte en de fraaie afwerking der wapens bestemd geweest voor een aanzienlijk persoon.

Mr. Prins vestigde mijn aandacht op de wapenafbeeldingen in Rumphius' Ambonse Historiën, waar wij inderdaad het wapen van Anthony Hurdt aantreffen met als helmteeken een springend hert in natuurlijke kleur [1]). De wingerd is eveneens in natuurlijke kleur, met blauwe druiventrossen; het email van het schild is kleurloos gelaten; het is dus vermoedelijk zilver. De lans ontbreekt bij Rumphius, maar blijkens het hierboven beschreven wapen van Hurdt's eerste echtgenoote, behoort hij in het wapen te staan. Het vrouwelijk wapen op onzen steen moet het wapen zijn van Jacomina Hoogkamer, Hurdt's tweede echtgenoote, met wie hij te Batavia huwde; als oud-eerste raad en directeur-generaal testeert hij in 1690 met Jacomina Hoogkamer als zijn echtgenoote.

Het wapen van Hoogkamer wordt bij Rietstap, *Armorial général*, aldus beschreven:

Hoogkamer (Amsterdam) D'azur à la maison pignonnée d'argent. Waarom op onzen steen het huis vervangen is door een kasteel, is moeilijk uit te maken; voerde het hier gevestigde geslacht een ander wapen dan het Amsterdamsche, of is het burgerlijke huis Indisch-ambtsadelijk verheven tot kasteel teneinde het in overeenstemming te brengen met den hoogen rang der echtgenoote van den „Tweede in India?" In elk geval is de steen door het mannelijk wapen geïdentificeerd als de grafzerk van Anthony Hurdt.

5°. Beschadiging van een grafsteen.

De zerk liggende op huurkelder no. 18, door Mr. Bloys van Treslong Prins o.c. blz. 99 no. XLVIII beschreven, met dit grafschrift:

Grafsteede
van de heer Jan Koek
oud schepen en vendu

[1]) Een toespeling op den naam Hurdt: hert.

meester alhier obiit
den 12 October A° 1722
oud zijnde 70 jaren
9 maanden en 11 dagen.

Van dit grafschrift is de naam Jan Koek en het woord vendu weggekapt. Boven het grafschrift is nog de cirkel te zien, waarin het nu geheel weggekapte wapen was uitgehouwen. We vinden dit wapen beschreven bij Rietstap, *Armorial général* blz. 591:

Koek (Hollande): Parti: au 1 coupé: a. d'or à la croix potencée alesée de gueules, la traverse cramponnée aux deux bouts, à dextre vers le chef, à sinistre vers la pied; la croix cantonnée aux 2 et 3 cantons de deux étoiles du seconde; b. d'azur au rencontre de boeuf d'argent, accorni d'or; au 2 de gueules à trois épées mal-ordonnées d'argent, garnis d'or, les pointes en bas.

6°. Aanvulling van de beschrijving van twee grafsteenen.

1e. Het vrouwelijk wapen op den steen van Johan Cornelis d'Ablaing (zie Bloys v. Tr. Prins o. c. blz. 74 No. XXV) is het wapen van zijn echtgenoote Adriana Wilhelmina Burlamachi, bij Rietstap, *Armorial général*, aldus beschreven: Burlamachi (Burlamaqui) (Lucques, Genève): d'or à la croix d'azur.

2e. Het vrouwelijk wapen op den steen van Eewout Verhagen (zie Bloys v. Tr. Prins o. c. blz. 78 No. XXX) is het wapen van zijn echtgenoote Catharina Smith; het is een sprekend wapen; de smidshamer is een toespeling op den naam Smith.

K. C. CRUCQ.

AANVULLING

van de

SPRAAKKUNST DER JAMDEENSCHE TAAL.

In de Spraakkunst der Jamdeensche Taal door P. Drabbe M. S. C., Verhand. Bat. Gen. Deel LXVII, Tweede Stuk, moeten enkele leemten aangevuld en eenige fouten verbeterd worden, en wel in Hoofdstuk III, Woordvorm. We hebben alles gerangschikt volgens de randnummers van de Spraakkunst, en zetten die nummers hier ook in den rand.

16. In de laatste alinea van dit nummer in de Spraakkunst hebben we zeer juist gezegd: „Een stamwoord kan bestaan uit een open wortel en een open of gesloten uitgang, bijv. *boei*, uitstorten, *soear*, kam. In deze beide gevallen zijn eveneens toepasselijk de regels, die we hier verder geven." In zeer veel gevallen echter hebben we passim in Spraakkunst en Woordenboek dezen regel niet toegepast. Het gaat hier op de eerste plaats over stammen met *a*, *e*, *o*, of *oe* in den wortel, en *i* in den uitgang. Overeenkomstig regel 16 laatste alinea hebben we overal zeer juist geschreven: *silai*, groot, maar *silajar*, grooten. Van dit voorbeeld uitgaand moeten we nu opmerken, dat in het Woordenboek had moeten staan: *nasljaj*, groot worden, en niet *nasljai*, zooals er in werkelijkheid staat. Zoo had bij den stam *boei* moeten staan: *ntarboej*, en niet *ntarboei*. Eveneens hadden we b.v. verschil moeten maken tusschen *nait*, aankomen, en *najt* voldoende zijn.

Men zou nu denken, dat zulk een miniem verschil door degenen die de taal spreken wel niet zal gevoeld worden. Niets is echter minder waar. In *silai* spreekt men zeer duidelijk beide klinkers uit, in *nasljaj* kan men ook duidelijk hooren dat de laatste klinker in een halfklinker verandert, met het gevolg, dat we dan met tweeklanken te doen krijgen, welke in stammen niet voorkomen. Een bewijs dat het verschil zeer goed gevoeld wordt,

heeft men ook nog hierin, dat men zegt *silai anbal*, maar *nasljai nbal*, geheel volgens de regels die we verder op nog zullen geven in 31a C.

Iets wat we ook hier bij No 16 kunnen opmerken is, dat we stammen met *awe*, zooals b.v. *sawe* (zie o.a. Spraakkunst No 26) verkeerdelijk met *aoe* schreven, als alleen de uitgangs-*e* had moeten vervallen. We hadden b.v. niet moeten schrijven *nafsaoe*, maar *nafsaw*. Hetzelfde geldt voor stammen met *owe*, wat in de door de regels aangegeven gevallen niet *ooe*, maar *ow* had moeten worden.

31. Dit nummer van de Spraakkunst moet geheel vervallen: het gaat over het toepassen van de regels 18 — 30 op het Noorderdialect. Wat we daar schreven is geheel foutief, nl. dat men in het Noorderdialect die regels niet kent, maar de uitgangsklinkers laat vervallen en verspringen, alleen lettend op de welluidendheid.

Op de eerste plaats moeten we nu het laatste ontkennen. En we kunnen daar tegenover stellen: dat in dit dialect a l t ij d de eindklinkers verzwakken of verspringen. De uitgangs-*e* vervalt zelfs altijd; *i* en *oe* verzwakken of verspringen altijd, en met dit verspringen wordt dan bedoeld een verzwakt verspringen. Van *i* of *oe* kan men nooit zeggen dat ze vervallen, zooals dat wel het geval is in het Zuiderdialect, waar men spreekt van het dorp *Oloes* en van het eiland *Sljar*, terwijl die van het Noorderdialect zeer duidelijk *Oloesj* en *Sljarw* zeggen.

Dat men de regels 18 — 30 niet kent is waar, en ze kunnen ook niet bestaan geheel gelijk aan die van het Zuiderdialect, juist omdat de eindklinkers, waarover het in die regels gaat, in het Noorderdialect altijd verzwakken; maar wat men wel kent en ook uitdrukt, hoewel op een andere manier, is het grammatikaal verschil dat door het toepassen dier regels wordt aangeduid.

In plaats nl. van dat grammatikaal verschil aan te duiden door het laten vervallen of laten staan van de eindklinkers, doet men het daar door de klinker van de eerste lettergreep, dus van den wortel van den stam lang of kort te maken, of liever door dien klinker dubbel of enkel te gebruiken.

Zoo heeft men in het Zuiderdialect b. v. het woord *Ratoe* voor Opperwezen; in het Noorderdialect wordt dat *Raatw* of *Ratw*, naargelang men in het Zuiderdialect heeft *Ratoe* of *Rat(w)*.

Zuiderdialect: *Ratoe ngaran*, Noorderdialect: *Raat ngwarin*, Gods naam. Zuiderdialect: *Ratw arwaloe*, Noorderdialect: *Ratw arwalw*, de groote God. Zuiderdialect: *ngafele*, mooi, Noorderdialect: *ngafeel*; Zuiderdialect: *nangafel*, Noorderdialect: idem.

Mogelijk is dat de regels voor den klemtoon, aangegeven in Spraakkunst, Hoofdstuk IV eigenlijk dezelfde zijn, als die over het vervallen der eindklinkers. De regels voor den klemtoon gelden alleen voor stammen met gesloten wortel en gesloten uitgang, maar door het toepassen van de regels voor het verspringen der eindklinkers in stammen met gesloten wortel en open uitgang, of met open wortel en gesloten uitgang, of met open wortel en open uitgang, krijgt men feitelijk het effect, dat de klemtoon resp. op de laatste of voorlaatste lettergreep komt, naargelang de grammatikale beteekenis dat eischt.

Als voorbeeld kan men hier de volgende paralellen nemen: *Ngafele*, mooi, *silai*, groot, met klemtoon op voorlaatste lettergreep. *Nangafel*, mooi zijn, *nasljaj*, groot worden, met klemtoon op laatste lettergreep. In *silai* valt nl. de klemtoon op de *a*, die gescheiden van de *i* wordt uitgesproken, zoodat *lai* bestaat uit twee lettergrepen. In *nasljaj* valt de klemtoon op de laatste lettergreep, evenals in *nangafel*. De dubbele klinker *ai* is nu nl. een tweeklank, de twee lettergrepen zijn er één geworden, en op die ééne valt nu de klemtoon.

In het Noorderdialect, waarin de eindklinkers altijd verzwakken of verspringen, blijft toch het verschil in klemtoon ter aanduiding van de grammatikale beteekenis behouden, en wel door het verdubbelen van den wortel-klinker. We krijgen daar b.v. in *nangafel* de klemtoon op de laatste, zooals ook in het Zuiderdialect, waar de vorm van het woord in dit geval hetzelfde is. Daarnaast krijgen we *ngafeel*, dus verdubbeling van den wortelklinker, waarin de beide *e*'s verbonden zijn door een zachte aspiratie, en de klemtoon valt op de eerste *e*, dus op de voorlaatste lettergreep. Hetzelfde in *Ratw arwalw*: hier heeft de *a* van *Ratw* den klemtoon, dus klemtoon op de eenigste, dus vanzelf op de laatste lettergreep. In *Raat ngwarin* valt de klemtoon op de eerste *a*, dus op de voorlaatste lettergreep.

31a. In dit nummer zullen we dieper ingaan op hetgeen in de laatste alinea van No. 31 in de Spraakkunst terloops wordt aan-

gegeven, en waarbij nog een fout gemaakt is in het voorbeeld: *nir a ratwar*, wat zooals verder zal blijken *nir e ratwar* moet wezen. Trouwens, dat men nooit een eindklinker laat staan wegens de welluidendheid, als hij volgens de regels moet vervallen, is ook niet waar. Men zie het volgende.

Heel dikwijls gebruikt men tusschen twee woorden die zonder rustpooze op elkaar volgen de verbindingsklanken *a* en *e*, en wel tusschen woorden waarvan het eerste eindigt op een medeklinker en het tweede begint met één of vooral twee medeklinkers.

A. Een *a* tot verbinding wordt gebruikt op de eerste plaats als op een woord met een eindmedeklinker volgt een der drie stammen *na*, te, in, bij, enz., *foeki*, nog, alsnog, of het aanwijzende *né*. Bijv. *jakfwalak ana natar*, ik zei het op de vergaderplaats; *mnwéngar afoek*, wacht nog even; *to nkikjéoe foek*, hij kraaide nog niet; *to nma foek*, hij kwam nog niet; *nfalak ané lo*, daar zegt hij het al; *tomwate né*, die man.

B. Verder wordt een verbindings-*a* gebruikt na woorden met een eindmedeklinker, als er een woord met twee beginmedeklinkers op volgt, b.v. *jakfwalak angrije*, ik bespreek een zaak; *nal akrai na npet*, hij hieuw met een klewang; *namin apnoe*, hij is in het dorp; *natanoek ber akmi*, hij spreekt tot u. De woorden, die hier de verbindings-*a* aannamen, zijn: *ngrije*, *krai*, *pnoe*, *kmi*.

Men lette er hier echter op, dat *mb*, *nd*, en *ng* geen dubbele medeklinkers zijn, en dus geen *a* voor zich vragen, bijv. *nafwajak ndondoe*, hij roept een voorloopig huwelijk af. Dit gebruik kan men juist beschouwen als een bewijs, dat we hier met enkele en niet met tweevoudige medeklinkers te doen hebben.

Het doel van deze verbindings-*a* is welluidendheid. Men zou anders immers drie medeklinkers achter elkaar krijgen.

Onder B vallen ook de verbindingen met als tweede woord de werkwoordsvormen met het niet verlengde pers. voorvoegsel. Bijv. *jakfwalak akbwal*, ik zeg het ook; *katoetoer anmat*, de boom is dood.

Opmerkelijk is, dat hier de regel niet alleen opgaat voor werkwoordstammen, die met een medeklinker beginnen en dus als het voorvoegsel er bij gevoegd wordt twee medeklinkers in het begin hebben, maar ook voor die werkwoordstammen, welke met een klinker beginnen, en dus in vervoegden vorm slechts één

medeklinker in het begin hebben staan. Hierop echter zijn uitgezonderd die stammen welke behandeld worden in No. 130 van de Spraakkunst, en wel waarschijnlijk vanwege hetgeen gezegd wordt in de laatste alinea van dat nummer. Bijv. *i nfalak anéloek jak*, hij zegt het in mijn plaats; *i nfalak nal*, hij heeft het weten te zeggen.

De verbindings-*a* wordt echter ook gebruikt na volle *i*'s en *oe*'s. Bijv. *Ratoe antetak*, God deed uitspraak; *boeli anfoef*, het bamboeriet viel; *boeboe ana métin dalam*, de fuik op het rif. Niet echter wanneer men met een vervallen of verzwakte *i* of *oe* te doen heeft, die voor dubbele medeklinkers en bovengenoemde werkwoordsvormen herleeft, volgens den verder te geven regel. Bijv. *Atoefoe nfalak*, Atoef zeide; *jakningoe anfoefoe nbal*, het mijne is ook gevallen. In dit laatste voorbeeld is de *oe* van *jakningoe* een volle *oe* omdat *jakningoe* hier zelfstandig gebruikt is, en er volgt dus een *a* op voor den werkwoordsvorm; de *oe* van *anfoefoe* zou vervallen zijn als er geen woord met twee begin-medeklinkers op volgde, zoodat het een herleefde *oe* is die zelf als verbindingsklinker fungeert. Ander voorbeeld: *nboei anbal*, hij stort uit, maar *ntarboei nbal*, het wordt uitgestort.

Een uitzondering vormen de voegwoorden *feti* en *fali*, die zonder verbinding door een werkwoordsvorm gevolgd worden. Bijv. *feti nfalak*, dat hij het zegt; *fali nma*, omdat hij komt; *jakfwalak feti ngrijar sa*, ik zeg dat er een *perkara* is.

C. Bij A en B valt op te merken, dat als men te doen heeft met een eindmedeklinker, die er eigenlijk geen is, omdat er een vervallen of verzwakte *i* of *oe* op volgt, deze klinkers herleven. Bijv. *nles ni krai*, hij trekt zijn klewang, maar *nlesi krai*, hij trekt den klewang; *nlesi na pnoe*, hij trekt hem uit in het dorp; *to nlesi foek*, hij trekt hem nog niet; *nlesi nma das*, hij trekt hem er heelemaal uit; *naboeboet rwesi*, het is erg begroeid, maar *naboeboetoe na twaléléan*, in het midden is het begroeid; *naboeboetoe nlengan*, het is erger begroeid; *to naboeboetoe foek*, het is nog niet begroeid.

Een mooi voorbeeld hiervan heeft men in *Besi nfalak*, en *Ambesi nfalak*. *Besi* en *Ambes* zijn de Fordaatsche en Jamdeensche vormen van een zelfden naam. Op sommige dorpen is wegens verwantschap met Fordata de Fordaatsche vorm in gebruik.

D. Verder moet men er nog op letten, dat een woord schijnbaar op *i* kan uitgaan, maar in werkelijkheid een *j* tot uitgang heeft, en wel wat betreft het pers. vnw. 3de pers. enk. *i*, wat eigenlijk *ije* is. Als onderwerp schijnt het zuiver als *i* gevoeld te worden, want men zegt: *i nfalak;* in andere functies echter schijnt men *ij* te voelen, want we hooren: *nor i anma*, hij bracht hem hier, of zuiverder geschreven: nor *ij anma*.

E. De verbindings-*e* wordt gebruikt als de eindmedeklinker van het eerste en de begin medeklinker van het tweede woord dezelfde letters zijn. Bijv. *nir e raje*, hun koning; *nfalak e ko*, hij spreekt over u; *Petroes e sooen*, het gezicht van Petrus; *ko nim e moerdjar*, uw leerlingen.

Heeft men in dit geval te doen met vervallen of verzwakte eind-*i* of *oe* op 't einde van het eerste woord, dan treedt die klinker verzwakt, dus als halfklinker (*j* of *w*) op, en wordt gevolgd door een verbindings-*e*. Bijv. *Jona anakj e ko*, gij zijt de zoon van Jona; *anakw e ko*, gij zijt mijn kind.

In het geval van een werkwoord in den 3den pers. mw. met een meervoudig zelfst. nw. voor zich wordt de *e* soms wel, soms niet gebruikt. Het gebruik van de *e* duidt min of meer op nadruk op het onderwerp. Bijv. *silajar e ratanoek*, de grooten zijn het die spreken. Als men de verbindings-*e* niet gebruikt, hoort men maar één *r*, en men zou evengoed *silajaratanoek* kunnen schrijven als *silajar ratanoek*, de grooten spreken.

Het doel van deze verbindings-*e* is duidelijkheid. Zonder die verbinding zou men b.v. in *Ber Ratoe* evengoed *ber atoe* kunnen hooren als *ber Ratoe*, en zou men dubbelzinnigheden kunnen krijgen als *i dalami nfalak asar sa*, en *i dalami nfalak kasar sa*: hij verlangt een dakspar, en: hij verlangt een stuk rood goed.

F. We schrijven de verbindingsklank *e* tusschen de woorden in; de *a* verbonden met het volgende woord, en de herlevende *i*'s en *oe*'s op het einde van het woord waarbij ze behooren.

G. Zooals we boven reeds terloops opmerkten worden de verbindingsklanken na komma of rust niet gebruikt.

31b. In dit bijgevoegde nummer 31b willen we nog even de regels geven voor de verbindingsklanken in het Noorderdialect.

Op de eerste plaats moeten we opmerken, dat in dat dialect

zoowel woorden die uitgaan op een halfklinker, als die op een medeklinker uitgaan, in aanmerking komen, als het gaat over verbinding met de volgende woorden.

In verbinding nu met woorden als onder 31a A, B, en E laten woorden die op een medeklinker uitgaan soms een klinker van den uitgang vervallen of verspringen; vervallen als de klinker van den uitgang *i* en de wortel van het woord gesloten is; verspringen als de klinker van den uitgang *i* en de wortel van het woord open is; evenzoo verspringen als de klinker *oe* is; *a* in denui tgang komt niet voor, wijl aan *a* in uitgangen bij het Zuiderdialect in het Noorderdialect *i* beantwoordt. We krijgen dus *falk* in plaats van *falik; natj* in plaats van *nait; woktw* in plaats van *wokoet; balw* in plaats van *baoel*.

De groote moeilijkheid echter is aan te geven, wanneer die verandering van den stam geschiedt, wanneer niet. Zeker is, dat het samenhangt met de beteekenis die in een bepaalden woordvorm aan den stam gegeven wordt, b.v. *nait* blijft *nait* als bedoeld is de beteekenis van aankomen, maar kan *natj* worden als bedoeld is de beteekenis van voldoende zijn. Vaste regels heb ik nog niet kunnen vinden. Soms zelfs schijnt het al of niet doen verspringen of verzwakken willekeurig te zijn. Waarschijnlijk is ook, dat het geheel in verband staat met de regels van 18 — 30 en met die omtrent klemtoon in Hoofdstuk IV.

Wanneer nu de stam onveranderd blijft, krijgt men het volgende: voor *na* verbindingsklank *a*; voor *foeki* de *i*; voor *né* de *a*; voor een woord met twee beginmedeklinkers de *i*; voor werkwoordsvormen met het onverlengde voorvoegsel de *a*; voor woorden die beginnen met denzelfden medeklinker als die waarmee het voorgaande eindigt de *e*. Voorbeelden: *I ntetik ana bnoe*, hij zegt het in het dorp; *to namloekoet ifoek*, het is nog niet dichtgevouwen; *sirait ané lo*, zij komen reeds aan; *nlikoer anbal*, hij vervangt ook; *jakfwalik ikmi*, ik spreek over u; *nlikoer e rafit*, hij vervangt het kleed.

Wanneer de stam veranderd wordt, zooals in *falk*, *natj*, *woktw* en *balw*, krijgt men overal als verbindingsklank de *a*. Tusschen twee dezelfde medeklinkers krijgt men altijd de verbindingsklank *e*, omdat daarbij nooit een verandering van den stam plaats heeft. Voorbeelden: *nbalw ana bnoe*, hij deed het open in het dorp;

to nfalw afoek, hij hamerde nog niet; *natj ané lo*, het is al voldoende; *natankw anbal*, hij spreekt ook; *ntanm afkorj*, hij plant erwten.

Nu moeten we nog uiteenzetten, wat er gebeurt, als woorden als onder 31a A, B, en E voorafgegaan worden door andere die uitgaan op een halfklinker.

Soms neemt men de versterking van den halven klinker (dus *i* of *oe*) als verbinding. Soms echter neemt men een *a* als verbinding. Of het een of het ander gebeurt, hangt af van den woordvorm, waarin de halfklinker voorkomt. Over het algemeen kan men zeggen: als in het Zuiderdialect volgens de regels No. 18—30 uit de Spraakkunst het woord uitgaat op een klinker, dan krijgt men als verbindingsklank een *a*; als in het Zuiderdialect het woord volgens dezelfde regels uitgaat op een halfklinker of den klinker geheel verliest, dan krijgen we als verbindingsklank de versterkte halfklinker, dus *i* of *oe*. Voorbeelden: Zuiderdialect: *silai*, groot; *nasljaj* groot worden; *to silai afoek*, nog niet groot; *to nasljai foek*, nog niet groot worden. Noorderdialect: *silaj*, *nasljaj*, *to silaj afoekj*, *to nasljai foekj*. In *to nasljai foek(j)* heeft de laatste *i* van *nasljai* zoowel in het Noorder- als in het Zuiderdialect de functie van verbindingsklank. Andere voorbeelden: Zuiderdialect: *Tomwat Oloesi anfalak*, een man van Oloesi zeide het; *Jaktwi Oloesi kbwal*, ik ga ook naar Oloesi; Noorderdialect: *Tomwat Oloesj anfalik* en *jaktwi Oloesi kbwal*.

In het Noorderdialect heeft men nog iets bijzonders wat betreft de verbindingen van de 1ste en 3de pers. enkelvoudsvormen der betrekkelijke zelfst. naamwoorden met een volgend woord. In al de gevallen van 31a A en B, behalve als het volgende woord van een stam is die met twee medeklinkers begint, in tegenstelling met het Zuiderdialect, waar die vormen den gewonen regel van het herleven der vervallen klinkers volgen, krijgen we dezen regel:

De klinker van den uitgang, dus van het bezittelijk suffix, als ze *i* of *oe* is, verspringt en komt te staan achter den eindmedeklinker.

In het Zuiderdialect: *emboeni nfalak*, zijn vader zegt het; *emboengoe nfalak*, mijn vader zegt het.

Voorbeelden in het Noorderdialect:

Ma kfwalik ber sangoe foekj, laat ik het eerst aan mijn vrouw

zeggen. *Kfwalik ber sangoe na natir*, ik zeg het mijn vrouw op de vergaderplaats. *Jak sangoe né*, dat is mijn vrouw. *Jak sangoe nfalik*, mijn vrouw zegt het. *Ma kfwalik ber embnoe foekj*, laat ik het eerst aan zijn grootvader zeggen. *Ber embnoe na natir*, aan zijn grootvader op de vergaderplaats. *Embnoe né* dat is zijn grootvader. *I embnoe nfalik*, zijn grootvader zegt het. Evenzoo in den eersten persoon: *Ber embngoe foekj, ber embngoe na natir, jakw embngoe né, embngoe nfalik. Ma kfwalik ber amni foekj*, laat ik het eerst aan zijn vader zeggen. *Ber amni na natir*, aan zijn vader enz. *I amni né*, dat is zijn vader. *I amni nfalik*, zijn vader zegt het. *Nadaoen dalmi foekj*, hij denkt nog na. *Nadaoen dalmi na geredja*, hij denkt na in de kerk. *I dalmi né*, dat is zijn bedoeling. *I dalmi nfalik*, hij wil.

De gewone vormen van de woorden waarop hierboven de regel werd toegepast zijn *saoeng, emboen, emboeng, amin, dalim*, of beter: *saoengw, emboenj, emboengw, aminj dalimj.*

Ten slotte moeten we nog even opmerken, dat we hier en daar in de Spraakkunst en in het Woordenboek, en passim in de gedrukte boekjes in het Jamdeensch, nl. Catechismus en Gebedenboekje, de vormen van den stam *anak*, kind, die ontstaan door verbinding met het bezittelijk achtervoegsel, verkeerd gespeld hebben, en wel door er foutief een *g* in te voegen, welke er niet in thuis hoort. We schreven *angkam, angkindar, angkamamjar, angkimir, angkir;* hetgeen moet zijn, *ankam, ankindar, ankamamjar, ankimir, ankir;* waaruit volgt dat ook het meervoud van *kanak* niet moet zijn: *kangkir*, maar *kankir.*

Oloesi, 10 October 1934. P. DRABBE M. S. C.

BOEKBESPREKING.

PAUL RADIN, *The method and theory of Ethnology: An essay in criticism.* N. York and London, Mc Graw-Hill Book Company; 1933; XIII en 278 blz.

De leerling in ethnologie heeft wel een formidabele hoeveelheid methodologie te verwerken alvorens aan de eigenlijke volkenkundige stof te geraken. Men spreekt van linguistische —, van psychologische —, sociologische, genealogische, historische of cultuurhistorische —, ethnologische methode, van directe — tegenover indirecte methode, van quantitatieve — en qualitatieve —, statistische —, geographische —, dynamisch-functioneele methode, comparatieve, psychoanalytische methode enz. enz. Wat is de oorzaak van deze veelheid, die noodwendig verwarrend moet werken? Is deze verscheidenheid wel onvermijdelijk? Vooropstellen kunnen we dat wel eens een zekere gewichtigdoenerij en een paradeeren met mooie woorden in het spel is. Maar overigens? Hoe zal de diagnose moeten uitvallen van de methode-ziekte in de ethnologie? Radin stelt in zijn bovengenoemd boek dat „Where theory and methodology loom important, it is usually a sign that an *impasse* has been reached" [1]), maar tracht dan in zijn verder betoog aannemelijk te maken dat de ethnologie als cultuurverklaring zich op verboden, immers natuurwetenschappelijke wegen is gaan begeven, waardoor verkeerde methodes ingang konden vinden. Wij zullen in het ondervolgende trachten aan te toonen, dat deze opvatting van Radin niet goed houdbaar is, maar ons eerst even in diezelfde vraag naar de oorzaak van de buiten proportie uitgegroeide methodologie verdiepen.

Wij zouden dan vooral in twee omstandigheden de oorzaak van het euvel willen zoeken. In de eerste plaats in den *aard* van de ethnologische wetenschap, die nl. cultuurfeiten wil onderkennen,

---

[1]) blz. X.

maar alvorens daartoe te geraken eerst heeft te beslissen in hoeverre de verschijningsvormen tot bepaalde conclusies aanleiding mogen geven, m.a.w. wat de waarde der aangetroffen vormen is, zoodat a.h.w. een vooronderzoek zich betrekt op den aard en op de betrekkelijke beteekenis der phenomena. Zoo zullen b.v., gelijk Goldenweiser heeft aangetoond [1]), phenomena die wij als „totemisme" aanduiden omdat ze zich uiterlijk in een eendere vorm voordoen, niettemin in de eene samenleving innerlijk een gansch andere beteekenis kunnen hebben als in een andere samenleving (Australië, Britsch Columbia en Afrika werden vergeleken). Zoo noemen wij een meer duurzame verhouding tusschen een man met een of meer vrouwen „huwelijk", hoewel de sociale en vooral de affectieve beteekenis bij verschillende volken geheel uiteenloopend kunnen zijn [2]). Voordat nu de ethnoloog de geconstateerde phenomena gaat rangschikken en de ethnologische waarde bepalen (de verschijnselen gaat „benoemen"), behoort hij een relativistisch onderzoek te houden, waarbij een zelfde object uit verschillende gezichtshoeken wordt bezien. Zoo zullen b.v. voor een ethnologisch onderzoek van huwelijksvormen, om bij dit voorbeeld te blijven, zorgvuldig behooren te worden geanalyseerd de feiten die men aantreft bij een bepaald volk en vervolgens zal de beoordeeling daarvan kunnen worden gericht naar een normatieve, een statistische, een psychologische, een ethische, een comparatieve, een functioneele enz. waarde. Geen van deze beoordeelingswijzen kan er aanspraak op maken de eenig juiste te zijn; maar alle dienen om, alvorens een cultuurbeschrijving te kunnen leveren, den *aard* der feiten te bepalen.

De ethnologie heeft zich dit hoog en onafhankelijk standpunt (door Malinowski „the method of statistic documentation by concrete evidence" genoemd [3])) betrekkelijk laat veroverd. Dit geschiedde bij wijze van zelfbevrijding van de oude cultuur-

---

[1]) A. A. GOLDENWEISER, *Totemism, an analytical study*, in *Journ. of Am. Folklore* vol. 23 (1910).

[2]) Zeer sterk geldt dit voor de ethnologische beteekenis van delicten. Niet overal is diefstal diefstal en overspel overspel, maar elk volk heeft zijn eigen gedragsvormen en zijn eigen affectieve reacties op overtreding daarvan.

[3]) B. MALINOWSKI, *Argonauts of the Western Pacific* blz. 17.

wetenschappen waaraan de ethnologie van ouds zich gebonden wist. Zij deed dit omdat zij zich bewust was geworden van haar eigen aard als cultuurwetenschap. Maar tevens werd de ethnologie zich daarbij bewust van de methoden die aangaven welke cultuurwetenschappen vroeger gediend werden en aan de ethnologie richting hadden gegeven (de linguistische, de anthropologische, de theologische, psychologische wetenschappen enz.). Thans ging de ethnologie het ondernemen, feiten die reeds een plaats hadden in de orde van die oude cultuurwetenschappen, te *heroriënteeren*, maar wat methode betreft, bleef ze nog den steun behoeven der oudere zusterwetenschappen. Juist door deze verwantschap, door haar gemeenschappelijken *aard* van cultuurwetenschap is de veelheid in methode te verklaren.

Ik kan niet nalaten voor wat betreft de mythologie (belangrijk onderdeel van de ethnologie) een geestige passage van Malinowski, die een prentje in Punch waard is, hier te citeeren:

„The science of mythology", zegt hij [1]), „has been the meeting-point of various scholarships: the classical humanist must decide for himself whether Zeus is the moon, or the sun, or a strictly historical personality; and whether his ox-eyed spouse is the morning star, or a cow, or a personification of the wind—the loquacity of wives being proverbial. Then all these questions have to be re-discussed upon the stage of mythology by the various tribes of archaeologists, Chaldean and Egyptian, Indian and Chinese, Peruvian and Mayan. The historian and the sociologist, the student of literature, the grammarian, the Germanist and the Romanist, the Celtic scholar and the Slavist discuss, each little crowd among themselves. Nor is mythology quite safe from logicians and psychologists, from the metaphysician and the epistemologist—to say nothing of such visitors as the theosophist, the modern astrologist, and the Christian Scientist. Finally, we have the psychoanalyst who has come at last to teach us that the myth is a day-dream of the race, and that we can only explain it by turning our back upon nature, history and culture, and diving deep into the dark pools of the sub-conscious, where at the bottom there lie the usual paraphernalia and symbols of

[1]) B. MALINOWSKI, *Myth in primitive Psychology* (1926).

psychoanalytic exegesis. So that when at last the poor anthropologist and student of folk-lore come to the feast, there are hardly any crumbs left for them!"

De tweede oorzaak, waarop ik doelde, van de overmatige belangstelling voor methodiek bij de beoefening der volkenkunde, is gelegen in de omstandigheid dat lang niet alle ethnologen een zelfde oordeel hebben over de taak en den omvang van deze wetenschap. Het spreekt vanzelf, dat hij, die in de eerste plaats de historische verspreiding van culturen naspoort en daarin de eigenlijke taak ziet van de ethnologie, tot geheel andere methoden zijn toevlucht zal nemen als wie b.v. de primitieve mentaliteit als kernprobleem van deze wetenschap beschouwt. En een onvoldoende waardeering voor het bestaan der verschillende aspecten kan dan leiden tot een onvruchtbare bestrijding van door anderen aangeprezen methoden. Men verliest dan het noodzakelijk verband tusschen methode en studieobject uit het oog. In stede van een bestrijding der *definitie* van wat de Volkenkunde historisch of wezenlijk is of behoort te zijn, wordt dan een aanval gedaan op de methode, die misschien voor wat object van onderzoek bij den ander was, wel degelijk zeer geeigend kan zijn.

Er is onder wat zich als „methode" aankondigt overigens veel, wat dezen naam eigenlijk niet verdient. In veel gevallen, waarin van een „methode" sprake is (de „psychologische", „sociologische", „historische" enz.) is daaraan in werkelijkheid de beteekenis te hechten van een bepaalde voorkeur voor een bepaald aspect van de volkenkunde. Rotsvast is de samenleving, i.h.b. van z.g. primitieven, het object, onder welk licht men dit dan ook verkiest te zien. Zulk een voorkeur zou men beter „richting" dan „methode" kunnen noemen. Waren de ethnologen minder methodologisch behept, maar beter in de kenleer onderlegd, de hierbedoelde vergissing zou niet zoo veelvuldig zijn gemaakt. In stede van elkaar te bestrijden, zou men juist elkander zoeken, daar kennisneming van de vruchten van b.v. het psychologisch aspect winst, immers aanvulling moet beteekenen van b.v. een sociologisch gerichte beschouwing – mits natuurlijk iedere beschouwingswijze zich houdt binnen het eigen veld en niet gaat speculeeren op andere gebieden (eene pretentie die aan sommige psychoanalytici wel kan worden verweten).

Ten slotte verdienen, strikt genomen, slechts enkele weinige *technische* principes in het onderzoek (inductie, deductie [1]), analyse) met recht den naam van „methode". Het is merkwaardig dat Radin juist van deze methode in eigenlijken zin de beteekenis heeft miskend en „inductie" noemt: „A term that has no relevancy in culture and heavily laden with purely scientific implications as to be exceedingly dangerous" [2]).

Het boek van Radin is gekenmerkt door wat wij zoo even noemden een onvoldoende waardeering voor het bestaan van andere aspecten van de Volkenkunde dan wat hij zelf in een beperkte definitie daaronder wenscht te verstaan. Hierdoor krijgt zijn polemiek eenigszins het karakter van een strijd tegen windmolens [3]), al wil ik terstond hier vaststellen dat het boek in andere opzichten, b.v. als overzicht van moderne tendenzen (vooral in Amerika) in de beoefening van onze wetenschap, een welkome aanwinst is.

Daar, gelijk bekend, Radin thans een van de gezaghebbende Amerikaansche ethnologen is, moge het geoorloofd zijn iets uitvoeriger bij zijn standpunt stil te staan. Den tekst van zijn boek, dat hij aankondigt als „an Essay in Criticism", laat hij voorafgaan het volgend citaat van F. W. Maitland: „By and by anthropology will have the choice between being history or nothing". Zooals men weet, verstaat men in de Engelsch sprekende landen onder „anthropology" in het algemeen dat wat wij gewoonlijk ethnologie noemen. Inderdaad nu beantwoordt de gansche inhoud van het boek aan deze beide voorafgestelde stipulaties. Het karakter daarvan is zuiver kritisch en deze kritiek is gefundeerd in het axioma dat ethnologie „an und für sich" is: historie [4]). Op blz. 177 legt

---

[1]) Hoe ook hierin een exclusivisme (gewoonlijk ten gunste van inductie) noodlottig moet heeten, toonen Dr. T. Goedewaagen en Dr. H. Th. Fischer in een opstel getiteld „Deductie en inductie in de ethnologie" (*Mensch en Maatschappij*, 10e jrg. (1934) blz. 29 v. v.).

[2]) Radin blz. 21.

[3]) Toen deze bespreking reeds persklaar was, las ik dat R. R. Marett door eenzelfde gelijkenis van Radin's opzet met „a Don Quixote tilting against the wind-mills" was getroffen (Amer. Anthr. vol. 36 (1934) blz. 116).

[4]) De op zichzelf stellig niet onjuiste definities van ethnologie op blz. X enz. en op blz. 3. enz. zijn hiermede niet in tegenspraak. Immers Radin wenscht deze „study of culture" slechts door historische beschouwing te doen plaats hebben.

de Schr. nader uit, wat hij onder historie verstaat, nl. „What every historian means: the description of a culture in such a way that we feel we are dealing with real and specific men and women, with real and specific situations, and with a real and specific tradition". Bedoeld is dus de typische Engelsche beteekenis van „history", nl. zooals van Vollenhoven dit vertaalt: „de ruime beteekenis van stelselmatig verslag", die het sinds Plinius tot heden toe heeft in „natuurlijke historie" [1]), hetgeen niet wegneemt, dat daarbij niet uit het oog verloren wordt, „that we are studying a tribe in a state of rapid transition" enz. [2]). Strikt volgehouden zou Radin's „methode" neerkomen op ethnographische beschrijving, maar dit is toch weder niet zijn bedoeling gelijk wij later zullen zien. Zoowel analyse als psychologische verklaring worden in deze „history" ingevlochten.

De definitie van Radin van ethnologie als een speciale geschiedenis is dus een zeer beperkte en de middelen tot bestudeering daarvan kunnen niet anders dan die van den historicus zijn.

Dat volkenkunde uit haar aard eene historische wetenschap is, wie zou dit ontkennen? Maar zulks neemt niet weg, dat met even goed recht de data uit een anderen gezichtshoek kunnen worden beschouwd. Zoo verklaart Steinmetz. b.v. „De Ethnologie is essentieel eene vergelijkende wetenschap" [3]), een uitspraak die voor Radin een gruwel moet zijn, en, gelijk bekend, beschouwen vooral Engelsche onderzoekers de volkenkunde bij voorkeur van een psychologisch standpunt. Zoo b.v. Marett [4]) en C. G. Seligman, om eens twee geheel verschillend georiënteerde geesten (de een godsdienstpsycholoog *ex natura*, de

---

[1]) C. VAN VOLLENHOVEN *De ontdekking van het Adatrecht*, 1928, blz. 14.

[2]) RADIN blz. 123. Elders (blz. 184) omschrijft R. de taak van volkenkunde als volgt: „But culture is culture, and the analysis and description of Kwa Kiutl culture must be made according to the same principles as that of our own civilizations. The task, let me insist is always the same: a description of a specific period, and as much of the past and as much of the contacts with other cultures as is necessary for the elucidation of the particular period. No more".

[3]) S. R. STEINMETZ, *De beteekenis der Volkenkunde voor de Studie van Mensch en Maatschappij*, intreerede 1908 Amsterdam, blz. 13.

[4]) R. R. MARETT, *Psychology and Folklore*.

ander ethno-psycholoog [1]) *ex convictione*, maar beiden ethnologen *ex libera confessione*) te noemen. Ten onzent heeft prof. G. Gonggrijp de stelling verdedigd „dat het denkobjekt der ethnologie de primitieve mentaliteit is" [2]). Religie, magie, psychoses, mythologie enz., die zekere volken typeeren, kan men onmogelijk uit de volkenkunde bannen en Radin doet dit ook niet, maar dan heeft een goed onderzoeker, wil hij wezenlijk inzicht verkrijgen van het geestesleven dier volken, zich niet tot beschrijving van zekere voorstellingen als folklore, doodenritueel enz. te beperken, maar ook de geestelijke dispositie en de mentaliteit in 't algemeen te bestudeeren van die „specific cultures", zoodat stellig ook de „psychologisten" van hun zijde gelijk hebben. Het is altijd gevaarlijk een definitie van volkenkunde beperkt te stellen. Weder anders verstaat prof. J. Huizinga de taak van de ethnologie, hij begrijpt daaronder n.l. een wijsgeerige begripsbepaling van hetgeen mythus, kampspel geheime bond enz. in het cultuurleven beteekenen (*Cultuurhist Verkenningen* blz. 69). In de zooeven reeds geciteerde rede van prof. Steinmetz zou ik met nadruk hier nog een tweetal uitspraken willen aanhalen: „Wetenschap maken", zegt deze schrijver [3]), „is oneindig veel gewichtiger dan wetenschap indeelen" en even verder [4]): „Wie meenen mocht, dat de Volkenkunde zóó alles verslindt, antwoord ik, ja, *op zekere wijze*. Kan ook de Chemie niet alles: planten, dieren, menschen, de aarde tot haar gebied rekenen? Zij mag het: *op zekere wijze*. Het is daarom niet alleen betrekkelijk onvruchtbaar om a priori een definitie te stellen van wat de z.g. kern zou zijn van het studievak (al wensch ik allerminst het nut hiervan te miskennen), maar het kan door de uitbanning van andere kernen en door dienvolgens over de methoden van die andere spheren het anathema uit te spreken, noodlottig worden voor haar jonge ontwikkeling.

---

[1]) Zie vooral C. G. SELIGMAN, *Anthropological perspective and psychological theory*, in *Journ. Royal Anthr. Inst.* 1932 blz. 193 v.

[2]) G. GONGGRIJP, *Het objekt der Ethnologie*, in *Mensch en Maatschappij*, 8e jrg. (1932) i. h. b. blz. 436. Overigens schijnt mij ook het standpunt van Prof. Gonggrijp zijnerzijds eenzijdig.

[3]) STEINMETZ t. a. p. blz. 7.

[4]) blz. 9.

Uit de opzet van Radin's boek blijkt dat de nadruk, dien de Schr. wenscht te leggen op het „historisch" karakter van de Volkenkunde, voortvloeit uit reactie tegen de in Amerika zeer algemeen gevolgde opvattingen van Boas en de zijnen. Immers herhaaldelijk trekt hij te velde tegen deze „school", die hij met „scientists" [1]) betitelt. „We must conclude, then, that his protests to the contrary notwithstanding, Boas's method is fundamentally unhistorical. How precisely to characterize it is somewhat difficult. That in the main it is a scientific approach is clear" [2]). In deze woorden ligt m. i. de kern van den opzet van eigenlijk het geheele boek. Radin voelt dat er in de behandeling van ethnologische feiten door Boas iets schuilt dat speculatief is, nl. de statistische berekening van cultuurverspreiding, en generaliseert dan deze „methode" als die van den „scientist", als natuurwetenschappelijken arbeid, die in een „historische" wetenschap niet te pas komt [3]). Vandaar de nadruk dien hij legt op het historisch karakter van ethnologie.

Natuurlijk doet Radin hiermede Boas onrecht [4]). Niet alleen is Boas' methode zeer dienstig voor reconstructiepogingen van cultuurverspreiding, maar bovendien is Boas' arbeid met deze statistieken bij lange na niet uitgeput. Vandaar wellicht dat Radin een juiste karakteriseering van Boas „somewhat difficult" noemt. Radin geeft ook zelf de bij Boas bestaande belangstelling in (interne) „cultural dynamics" toe [5]), waardoor aan zijn eerder verwijt van eenzijdige natuurwetenschappelijkheid kracht wordt ontnomen.

---

[1]) Zie b. v. blz. 66: „the so called scientific method".

[2]) blz. 17. [3]) vgl. ook zijne conclusie op blz. 129.

[4]) Wat te zeggen van deze passage van Radin (bl. 11): „In science we stand beside or, if you will, above the facts, We are not a part of them. But we are a part of the cultural facts we are describing in a very real way. The moment we stand beside or above them, we do them injury; we transvaluate and make them facts of another order. In short, they are reduced to facts of the physical world".

Is niet objectiviteit dan het eerste doel van alle wetenschap – zelfs waar het object cultuurfeiten zijn!? Anderzijds erkent Radin zelf dat een „scientist" begaafd kan zijn tevens met scherpzinnigen en intuitieven historischen zin! Is deze gunstige geestesgesteldheid aanwezig (en bij Boas valt hieraan moeilijk te twijfelen) dan vervallen de door Radin vermeende gevaren. [5]) blz 51.

Verzuimd wordt echter hier de belangrijke studie van Boas over de dynamische methode [1]) te vermelden. Elders bespreekt hij de analytische studiën van Boas [2]). Dit feitelijk terugnemen van het oorspronkelijk verwijt dat tegen de statistische methode is gericht, maakt de kritiek op Boas niet zeer overtuigend, vooral daar de Schr. analyse van cultuur voor den historicus wel toelaatbaar acht (blijkbaar is dit geen scientism). Vraagstukken, als door Boas in beschouwing genomen, van „acculturation" acht hij . . . weinig geschikt voor de ethnologie (en vindt dat lieden als Wissler, Thurnwald, Radcliffe Brown, Malinowski e.a. hiermede eigenlijk hun tijd en energie verknoeien [3]), alsof dit acculturation-probleem niet van het uiterste belang is voor alle takken der ethnologie. Op blz. 60 wordt „Boas 's viewpoint essentially that of the physicist or mathematician" genoemd; op blz. 93 trekt de Schr. nog eens op nieuw tegen hem te velde en is in de voetnoot van blz. 101 bepaald unfair; maar dan neemt hij wederom op andere plaatsen een deel zijner beschuldigingen terug (blz. 54) „Boas protested very vigorously against this development" (van te mathematische schematiseering) en vindt op blz. 253 voor Boas als hervormer van de ethnologische wetenschap (terecht) woorden van waardeering [4]).

Dat gedeelte van Boas' werk, waartegen Radin in het bijzonder zijne bezwaren ontvouwt, n.l. het berekenen van de verspreiding van culturen, de kaarteerende ethnologie dus, wordt door hem aangeduid als de quantitatieve methode. Het speculatieve element dat dergelijke arbeid van logische conclusie onvermijdelijk altijd inhoudt, doet hem terugdeinzen. Hij wenscht blijkbaar de ethnologie tegen het gevaar van speculaties te beveiligen.

---

[1]) Fr. Boas, *The methods of Ethnology* in *Am. Anthr.* vol. 22.

[2]) blz. 133.

[3]) blz. 52. Op blz. 121 v.v. gaat R. op het „acculturation" vraagstuk iets dieper in.

[4]) Merkwaardigerwijs schreef Radin een jaar eerder over Boas en diens methode den volgenden lof: „Whatever defects, however, may inhere in some of the theoretical assumptions of Professor Boas and his school, they are amply compensated for by the careful and critical method of collecting facts introduced by him. It is due to the application of this method that we have succeeded in the last generation, in obtaining a more complete picture of primitive society than had been known before (Radin, *Social Anthropology*, 1932).

Dat er inderdaad een gevaar in de „quantitatieve methode" schuilt, valt zeker niet te ontkennen. In zijn Ve hoofdstuk stelt Schr. dit gevaar in helder licht. Radin geeft hier rekenschap van hetgeen al en wat niet door deze methode bereikbaar is en wijst bijzonderlijk op de mogelijkheid dat men den vorm waarin een verschijnsel zich openbaart te licht gaat verwarren met de intrinsieke beteekenis daarvan („*form versus content*" : blz. 141). Dit is op zichzelf zeer juist en we kunnen er aan toevoegen dat altijd de logische gedachte eer tot waarschijnlijkheden dan tot zekerheden voert. Maar uit vrees voor dreigende gevaren mag men een overigens goede methode niet afwijzen.

Radin heeft, consequent, ook tegen andere studie waar de logische conclusie methode is, zooals de ethno-sociologische beoefening door Durkheim, Mauss enz. bezwaren, zonder echter eenigzins diep op deze zoo belangrijke Fransche school, die uitmuntende opstellen in *l'Année sociologique* leverde, in te gaan; maar ook de cultuur-historische school (Graebner, Foy, Ankermann enz.) moet het bij hem ontgelden [1]).

Het is om de quantitatieve methode dat voorts zoowel de voorstanders van de theorie der „multiple origin" (Boas, Wissler, Spier enz.) als de eigenlijke diffusionisten (de Engelsche school van de „heliolithic culture", Rivers, Elliot-Smith, Perry en de school van pater W. Schmidt, blz. 157 v.; blz. 164 v.) worden veroordeeld. Ja, somtijds richt de schr. tegen alle cultuuranalyse blz. 149 v. [2]) en ziet ook hier weder het spook van de quantitatieve methode en diffusionisme: „The reason for this obsession (sic) for sharp outlines is, of course, to be sought in the twofold purpose all these students constantly had before them: the determination of diffusion and the construction of a chronology" [3]).

Wij herhalen dat wij het goed recht van ieder „purpose" eerbiedigen, zoolang dit niet tendentieus is, d. w. z. zoolang niet een vooringenomenheid aanwezig is omtrent den *uitslag* van het

---

[1]) vgl. ook RADIN, *History of ethnological theories* (in *Amer. Anthropologist*) vol. 31 (1929).

[2]) „These investigators and theorists (onder wie zelfs met name Lowie genoemd wordt) never seem to have realized in the least that cultures on the whole, are clear-cut and distinct" enz.

[3]) blz. 150.

onderzoek. En zeker kan men aan een objectief onderzoeker als Lowie om zijn analytisch werk niet verwijten dat hij hiermede de ethnologie niet diende. Voor een juiste beoordeeling van de verschijnselen die men bij verschillende volken aantreft, is analyse en een logische verwerking van het materiaal onontbeerlijk.

Radin wenscht de ethnologie a. h. w. van logisch speculatieve bewerking vrij te houden en „vlucht" daarom in de historie. Er zou dus bij hem eigenlijk slechts plaats mogen wezen voor ethnographie in den meest engen zin. Doch Radin is te goed ethnoloog om deze consequentie te aanvaarden. Hij stelt een zeer beperkte theorie van cultuurverklaring op, die hij tegenover de speculatieve logisten, i. h. b. tegenover de quantitatieve methode van de „scientists" plaatst, n.l. de „reconstruction from internal evidence" (hoofdstuk VII). Slechts datgene, wat apert blijkt uit de waargenomen feiten binnen een te bestudeeren samenleving, kan als verklaring van die samenleving zelf worden gebruikt. Niet naar een ver verwijderd verleden, gelijk de diffusionisten doen, mag men terugzien; evenmin bemoeit de ethnoloog zich met sociale wetten, zooals de zonde is van de Fransche school, en, ten slotte, ook de quantitatieve cijferaars zijn voor werkelijke cultuurreconstructies ondeugdelijk; neen: de duidelijke feiten van het heden (en een zeer dichtbij verleden [1]) van een volk mogen alleen spreken ter verklaring van aard en wezen van dit volk: „reconstruction from internal evidence" [2]). Het verleden mag slechts bezien worden voor zoover dit feiten geeft (het geschieden, geschiedenis), die „werkelijk gebeurd" zijn: „historisch zijn", in den zin van op de feiten en niet op de reine logica controleerbaar. Afgezien van de omstandigheid, dat feiten nimmer voor zichzelf kunnen spreken, zoodat van een eigenlijke „internal evidence" niet gesproken kan worden, beteekent het vrijwillig aan den kant zetten van waardevolle hulpmiddelen steeds een verschraling van de wetenschap; een zelfmutilatie die op den duur functioneele achterlijkheid ten gevolge zou hebben. De wetenschap echter laat zich niet dwingen en wanneer het volgens Radin's *definitie* van

[1]) Vergl. blz. 32 v.

[2]) Dat ook deze methode niet zonder speculatieve gevaren is erkent Radin zelf (blz. 31; 39).

ethnologie verboden moet heeten naar zekere wetmatigheden te zoeken, zal die drang zich onder een andere faculteit uiten.

De gevaren van vertroebeling der Volkenkunde door daarin toe te laten „laboratorium-onderzoek", waarvoor Radin zoozeer schijnt te vreezen, zullen altijd zijn te localiseeren, zoolang men de principieel historische „ethnographie" blijft afgescheiden houden van de ruimere ethnologie, met erkenning van de ethnographie als inderdaad te zijn de ruggegraat van het grooter complex; zoolang men voorts in de ethnologie het kaf van koren zal weten te onderscheiden [1]) Dat dan in de toekomst, als de tijden rijp zijn, de ethnologische wetenschap zich zal herorienteeren en van dezen boom vruchten zullen vallen, die vatbaar zullen blijken voor zelfstandigen uitgroei — dit te overwegen valt buiten het bestek van deze bespreking. Thans en voorloopig is het noodig dat zoowel psychologen, sociologen, statistici enz. als de eigenlijke historici convergeeren om den betrekkelijk vagen kern of complex van kernen met hun onvermijdelijke peripherie, die wij met volkenkunde aanduiden. „De Volkenkunde behandelt al de levensuitingen dier tallooze volken, alles waardoor zij zich van elkander onderscheiden en ook alles waarin zij met elkander overeenstemmen. Dus hun oorsprong, verspreiding, bloei, en verval; hunne samenstelling, hun ekonomisch, sociaal, politiek en moreel leven; hunne kunstuitingen, in één woord, al wat hen kenmerkt, tot apparte wezens maakt" schreef Steinmetz vóór meer dan een kwart eeuw [2]), en zoo is het nog. Schier elk onderdeel is hierbij vatbaar voor verdiepte studie, met, als boeiende achtergrond, steeds de mensch en zijne neigingen en de typische wijzen waarop hij zich in de samenleving uitdrukt.

Hoe groot b.v. de universeele ethno-psychologische beteekenis van mythologie is, waarmede Boas vooral ook geoccupeerd is, ver-uitreikend voorbij de specifieke area (internal evidence) en buiten alle historie, leert ons de lezing van het met fijne scherpzinnigheid geschreven boekje van Malinowski, *Myth in primitive psychology* [3]). In het bijzonder komt hier de *functioneele* beteekenis

---

[1]) Trouwens bij R. zelf blijkt gelukkig in de praktijk de natuur sterken dan de puristische leer, getuige zijn „Primitive man as a Philosopher".

[2]) STEINMETZ, t. a. p. blz. 9.

[3]) B. MALINOWSKI, *Myth in primitive Psychology*, 1926. Kegan Paul, London.

van de primitieve mythe duidelijk naar voren, waardoor we tevens zien het verband van functie (sociologie) en psychologie, welke categorieën in de ethnologie nl. onverbrekelijk ineengeweven zijn [1]).

De omschrijving zooals Steinmetz van Volkenkunde gaf, sluit-*historisch!* veel juister aan op haar geboortegeschiedenis: feitelijk voorbereid door de groote ontdekkingsreizen, is de officieele grondlegging, gelijk Max Schmidt mededeelt [2]), deze dat, thans een eeuw geleden de gebroeders Thierry te Parijs een school stichtten die in het bijzonder zou gaan letten op karakter en aanleg der volken, waarop de natuurvorscher Edward omtrent 1839 den stoot gaf dat deze school radicaal met de klassieke geschiedschrijving zou breken. Zoo ontstond de „Société d'Ethnologie de Paris" die juist de z. g. onhistorische volken tot object van studie zou hebben [3]). Deze geschiedenis leert ons dat reeds in oorsprong onze Volkenkunde meer dan geschiedenis in de klassieke beteekenis is een *vergelijkende* wetenschap, gelijk ook altijd de cultuurhistorische scholen op het voetspoor van Ratzel zijn blijven onthouden. Zoo is het ook begrijpelijk dat de psychologie zulk een goede kans heeft gekregen, in samenhang met het vraagstuk naar de eenheid van den menschelijken geest, dat altijd een groote aantrekkingskracht op het menschelijk denken heeft uitgeoefend.

***

Het is om de hierboven uiteengezette feiten dat wij den aanval van Radin op Boas c.s., die een belangrijk deel uitmaakt van het boek, vergeleken met een strijd tegen windmolens. Radin toch begint met een zeer enge definitie van ethnologie en bestrijdt daarop de door anderen gevolgde methoden zonder zich er voldoende rekenschap van te geven dat die anderen zich van de Volkenkunde een ruimer begrip hebben gesteld en dat het veld van hun onderzoek de door hen gevolgde methoden zeker kan rechtvaardigen.

Een vraag, die onder het lezen van Radin's boek bij mij rees,

---

[1]) Men leze ook GEORGE PETER MURDOCK, *The science of Culture*, in *Am. Anthr.* 1932.

[2]) *Völkerkunde*, 1924 blz. 17.

[3]) Onbegrijpelijk is dan ook de opmerking van Radin op blz. 84 dat de Franschen eerst laat zich aan de ethnologie gingen wijden.

is deze, of niet voor de z.g. Americanisten een andere methode van veldonderzoek zich opdringt als elders op aarde, ten gevolge van het in de Vereenigde Staten bijeen liggen van deels verwante en deels heterogene cultuurelementen en ten gevolge van de gemakkelijke bereikbaarheid van de verschillende Indianenstammen. Is deze geographische gesteldheid van dit continent zelve niet de eerste en natuurlijke aanleiding tot eene comparatieve beschouwing? Is dan verder misschien aan deze beschouwingswijze iets teveel toegegeven, zoodat het ons zoo wonderlijk lijkend affront hiertegen van Radin te verklaren is uit eene evenzeer natuurlijke reactie tegen dit teveel? Wij stellen deze vraag billijkheidshalve maar moeten haar onbeantwoord laten.

***

Nog eenige losse opmerkingen, waartoe lezing van Radins boek aanleiding gaf, mogen hier volgen.

Er ligt waarheid in de diagnose van den Schr. dat in de eerste tijden van (stelsellooze) beoefening der ethnologie te veel op feiten van *materieel* cultuurbezit de aandacht viel (blz. 89; 93 v.) wat bij niet-vaklieden overigens niet te verwonderen valt, en dat hierdoor het beeld van specifieke culturen bij voorbaat eenigszins misvormd kon worden (door overschatting van het museummateriaal). Toch is, meenen wij, de belangstelling in de vorige eeuw voor b.v. godsdienstige gebruiken niet minder groot geweest (Tylor, Andr. Lang, Lubbock, Ellis enz.) en zelfs sociale analyses en speculaties, b. v. omtrent de plaats en het ontstaan van matriarchaat enz. waren reeds vroeg aan de orde (Morgan, Spencer, Mac Lennan, Bachofen enz.), meestal in een evolutieschema en somtijds populair. Hetgeen ontbrak was een maatstaf om de qualitatieve beteekenis van de feiten die men vond, te schatten en dienvolgens te rangschikken, iets waarin eerst in den allerlaatsten tijd eenig zuiverder inzicht is verkregen (de genealogische methode in verband met classificatoire en verwantschapsstelsels, „dual-system" enz.) door de merkwaardige prestaties vooral van de moderne Engelsche onderzoekers (bij ons de school van De Josselin de Jong). Maar ongetwijfeld heeft Radin gelijk hierin, dat het materieel cultuurbezit van natuurvolken op zichzelf van betrekkelijk geringe waarde is, en misschien is deze waarde wel overschat b.v. door Graebner, doch ook hier dient de statistische

waarde voor de wetenschap te worden erkend (en het is een geluk dat dit materiaal voor een deel nog tijdig in de musea is gered), ook al schijnt de gebruikswaarde van zulke data voorloopig gering.

***

Op blz. 100 v.v. duidt Radin, als ik hem goed begrijp, als een zwakke kant in het bijzonder van de Europeesche vorschers aan, dat zij zouden trachten naar een (romantische) inleving met het te beschrijven volk, maar dit verwijt — zoo het al gegrond mocht heeten [1]) – mogen wij wel met groote stelligheid naar het land van de Stars en Stripes terugwijzen. In een vroeger opstel heeft de Schr. zelf b.v. de inleving in Indianen-mentaliteit van Cushing ondeugdelijk genoemd (ter bestrijding van Levy Bruhl, die volgens Radin voor een belangrijk deel op de „phantasieën" van Cushing zou steunen [2]). Trouwens ook thans betrekt Radin zelf ongemerkt zijne landgenooten in dit geding (blz. 103).

Wat veldwerk betreft wordt op blz. 114 een goede methode aan de hand gedaan (to make ethnologists out of their (native) informants), hoewel deze — typisch Amerikaansche — methode stellig met groote omzichtigheid zal zijn te hanteeren [3]).

Buitengewoon onbillijk is de volgende aanmerking van Radin op het werk van Malinowski: „We are given no body of texts and no presentation of the facts in such a way that they can be critically controlled. In other words, we have subjective judgments and evoluations substituted for the old-fashioned type of observation and recording in as precise a manner as possible, for which these scientists seem to have so much contempt" [4]). Dit is in flagranten strijd met de waarheid. Malinowski heeft niet alleen alle subjectivisme tot de geringste proporties trachten terug te brengen, maar ook telkens zijne native informants aan het woord gelaten. Wij citeeren uit Malinowski: „an Ethnographer, who wishes to be trusted, must show clearly and concisely, in a tabularised

---

[1]) Wie de beginselen voor goed werk te velde bij Malinowski (*Argonauts of the Western Pacific* blz. 2–25) gelezen heeft, oordeelt wel anders.

[2]) P. RADIN, *History of ethnological theories*, in *Am. Anthr.* vol. 31 (1929), later omgewerkt tot het 1e Hoofdstuk van zijn boek *Social Anthropology* (1932).

[3]) Vgl. in dit verband ook de opmerkingen op blz. 70 – 71.

[4]) blz. 173.

form, which are his own direct observations, and which the indirect information that form the bases of his account" [1]). Maar terecht stelt hij hiernaast: „The integration of all the details observed, the achievement of a sociological synthesis of all the various, relevant symptoms, is the task of the Ethnographer" enz. [2]). Aan deze beginselen heeft Malinowski zich steeds in zijn beroemd werk gehouden [3]) en men kan integendeel aan Radin verwijten dat hij geen feiten aanvoert die zijne ernstige beschuldiging kunnen waar maken. Of moet men genoegen nemen met de algemeene opmerking op blz. 179: dat „what one gets within a year, or for that matter within five years, even if endowed with unusual penetration into the personality of others, is bound to be superficial and largely subjective".

***

Van belang is dat door den Schr. het cultuur-scheppend aandeel van den enkeling, de waarde van het individu voor de ethnologie met eenigen nadruk vermeld wordt (blz. 41 v. v.; 95; 178—185; 259 v.), maar verzuimd wordt pater Schmidt als grooten voorganger hierin te noemen, die dit een van de hoofdpunten vond om in zijn voortreffelijk opstel *Die moderne Ethnologie* [4]), waarmede het katholieke ethnologische tijdschrift *Anthropos* werd ingeleid, te verwerken.

Vooral door de Fransche school (Durkheim c. s.) maar ook eenigszins door Malinowski (*Argonauts* blz. 23) is het belang van het individueel initiatief miskend; daarentegen heeft van de moderne ethnologen Richard Thurnwald open oog voor het belang van het individu voor de volkenkunde, maar ook hij wordt door Radin in dit verband niet genoemd [5]).

Ter demonstratie van het belang van het individu voor cultuuroverdracht en ontwikkeling wordt door Radin het welhaast

---

[1]) MALINOWSKI, *Argonauts* blz. 15. vgl. ook blz. 21.

[2]) blz. 84. Deze opmerking geldt natuurlijk in versterkte mate voor de meer synthetische boeken v. Malinowski zooals „Sex and repression in Savage society" e. a.

[3]) vgl. b. v. blz. 248; 311; 392; 429.

[4]) *Anthropos* I (1906); vgl. ook W. KOPPERS, *Individualforschung unter den Primitiven* enz. (in *Festschr. W. Schmidt*).

[5]) Bv. RICH. THURNWALD, *The psychology of acculturation* (in *Am. Anthr.* Oct.-Dec. 1932).

klassieke voorbeeld van John Rave, die de Peyote-eeredienst bij de Winnebago Indianen invoerde, zeer uitvoerig behandeld [1]), een herhaling eigenlijk van wat de Schr. in een veel vroegere studie (1914) ons reeds had beschreven [2]).

***

Aan de Duitsche ethnologen wordt verweten een te groote aandacht voor algemeene problemen (blz. 74.), een verwijt dat alweder wortelt in het vooropgesteld beperkt standpunt ten opzichte van de definitie van ethnologie. De goede Duitsche ethnographen zooals Preusz, Von den Steinen, Strehlow worden gelukkig wel genoemd (Von den Steinen vooral met veel lof en dit terecht!), maar aan een belangrijke figuur als Rich. Thurnwald wordt te weinig recht gedaan (blz. 170: „Thurnwald is a sociologist and a neo evolutionist with a psychological vocabulary not always clear" is vrijwel het eenige wat Schr. van dezen arbeidzamen denker en veldonderzoeker weet te zeggen. Wat op blz. 180 v. over Thurnwald medegedeeld wordt is vrij negatief [3]).

Wat de oudere Duitsche ethnologen betreft, zoo treft allereerst de geringe aandacht voor den genialen Friedrich Ratzel. In nog sterkere mate geldt dit voor Adolf Bastian, wel eens de vader van de ethnologie genoemd. Al is het waar, dat deze geleerde een te groote veelzijdigheid ten toon spreidde in zijn werken, waardoor het lezen daarvan niet immer een aangename taak is, toch kan men deze figuur niet „afdoen" met de kwalificatie van een „muddle-headed thinker" en verder niets! (Trouwens meermalen treft in dit eenigszins haastig geschreven boek een zekere stekeligheid bij de bespreking van anderer opvattingen). In ieder geval waren de eerste opstellen in het *Zeitschrift für Ethnologie* van de hand van Bastian zeer bevruchtend voor de volkenkundige studie en bieden nog steeds aanknoopingspunten (wij meenen zelfs bij Boas invloed van zijn denkbeelden te mogen constateeren).

De kritiek op Graebner (van wien boven reeds sprake was) is — hoewel zeker niet nieuw en weinig uitvoerig (blz. 78 v. j° 163 v.)

---

[1]) Blz. 185 v. v.

[2]) P. RADIN, *A sketch of the Peyote Cult of the Winnebago: a study in borrowing.* (*Journ. of Relig. Psychology* 1914). Het onderwerp heeft meer algemeene bekendheid gekregen door LOWIE, *Primitive Religion* (1925).

[3]) Zie ook de voetnoot van blz. 76.

wel juist, maar te bedenken valt dat deze museumgeleerde in het licht van zijn tijd moet zijn beschouwd en toch stellig stimuleerenden invloed heeft gehad voor de ontwikkeling van de Volkenkunde in het algemeen. Juist voor goed begrip wat Volkenkunde historisch is kan men niet genoeg oplettendheid betrachten voor de bedoelingen van de klassieke cultuur-historische school. Wat toch was het geval? De vruchtbare romantiek van de vorige eeuw schiep eerst belangstelling voor exotische curiosa, maar weldra intensievere studie van onontgonnen gebieden en van de *daar* levende vreemde volken, een dubbel-wetenschap dus van geographie en ethnographie. Uit de benamingen van genootschappen en tijdschriften blijkt deze oorspronkelijke en intuitief juiste correlatie. Ratzels hoofdwerk heet „Anthropogeographie". Op zijn voetspoor hebben Graebner, Ankermann en hun school in de eerste jaren van deze eeuw de betrekking tusschen volk en land sterk „betont". Hierdoor is deze wetenschap sterk geworden. Men kwam er van zelf toe, om wat van verre reizen aan curiosa werd gebracht en verteld, systematisch te gaan bezien en er „wetenschap" van te maken. De bezochte streken, de daar aangetroffen „wilden" en hunne scheppingen, land en volkseigen lagen in een natuurlijk verband. Oorspronkelijk viel de nadruk daarbij op het „vreemde", op dat, waarin de aangetroffen „wilde" culturen van ons verschilden. Langzamerhand ging het oog open voor dat wat den natuurmensch met ons verbond. Dit vraagstuk nu, wat de volken onderling doet verschillen en waarin de mensch overal gelijk is, is de grondslag en rechtvaardiging van de ethnologie als zelfstandige wetenschap.

De huidige stand is aldus, dat de wetenschap zich meer en meer is gaan verdiepen in factoren-onderzoek; de mentaliteit, de sociale status, de huishouding enz; waardoor het gevaar gaat dreigen dat de ethnologie als zelfstandige wetenschap uiteenvalt in psychologie, sociologie, economie enz. Slechts wanneer men vasthoudt aan de relatie tusschen land en volk, tusschen economische en politieke *aardrijks*kunde eener- en de reine *volken*kunde anderzijds, met als bindfactoren de milieuleer en het „acculturation" vraagstuk, zoolang is de Volkenkunde veilig als eigen studie.

Maar dan past ook niet een verwijt aan Graebner en Boas voor hun aandacht voor diffusionistische problemen.

De kennis van zeeën en vastelanden is meer dan een tweelingszuster van de Volkenkunde. Ze doet de doodsche museumzalen bij tooverslag levend worden, gelijk omgekeerd de Volkenkunde kleur en bezieling brengt in den schoolatlas.

Wil men Volkenkunde als eigen wetenschap bewaren, dan is eerste voorwaarde dat men steeds haar leerlingen voorziet van kaarten en globes en hen doordringt van de beteekenis der geweldige oceanen, die volken scheiden en verbinden, van de beteekenis der steppen, bergketenen en klimaten voor de karakteristiek der zich daar ontwikkelende culturen.

En in dit licht mag men Ratzel en Graebner eeren en het gebrek aan belangstelling voor de cultuur-historische richtingen met de geographie als een inhaerente factor daarbij, is een bedenkelijk verschijnsel bij verscheidene Amerikanen. In dit verband zij nog medegedeeld dat Leo Frobenius slechts in een onbelangrijke voetnoot wordt genoemd, terwijl Koppers' naam in Radin's boek zelfs niet voorkomt. Van pater W. Schmidt wordt slechts eén werk, en dan nog in Engelsche vertaling, geciteerd.

***

Op het eerste gezicht komen de Nederlandsche ethnographen er bij Radin niet slecht af (blz. 81 v.), indien wij althans uit de erop volgende opmerking (82), dat de Russen zich bovendien kenmerken door onpartijdigheid niet behoeven af te leiden een negatieve conclusie te onzen opzichte. Van het standaardwerk over de Toradja's van Kruyt en Adriani is geen gewag gemaakt (ook de Zwitsers Sarasin worden nergens genoemd) en dat de „Atjèhers" van Snouck (hoewel toch in het Engelsch vertaald) het allerbeste evenaart van de wereldethnographie, is niet begrepen, althans niet vermeld. Men krijgt den indruk dat de geheele litteratuur van de Archipel eerst uit de tweede hand bekend is, iets wat wel verdrietig is, maar ons niet al te zeer behoeft te verwonderen.

Wat de eigenlijke ethnologie betreft, missen wij vooral den naam van Steinmetz, die toch een internationale klank heeft. De linguistische verdiensten ten behoeve van de Austronesische, en de voorbeeldig ontwikkelde ethno-juridische (adat) documenteering ten behoeve van de Indonesische volkenkunde door ons

Hollanders gepresteerd, zijn, naar het schijnt, aan Radin onbekend gebleven of passen niet in zijn schema.

***

In zijn VIe Hoofdstuk behandelt Radin de z.g. reactie tegen de quantitatieve methode. Waarin deze reactie zich heeft geuit is ons niet recht duidelijk geworden. Genoemd worden Malinowski, Radcliffe Brown [1]) (als verwante geest had ook Raymond Firth genoemd mogen worden). Deze schrijvers hebben de ethnologie inderdaad van een andere zijde aangevat, maar hebben zich toch, voor zoover ik weet, geenszins gekeerd tegen het oeuvre en tegen de wijze van opereeren van Boas c. s.

***

Wat nu stelt Radin tegenover al het door hem verworpene of te licht bevondene? Het is de methode van „internal evidence", waarover reeds met een enkel woord hierboven gesproken is, maar welke wij nog even nader willen bezien.

Radin wil de beteekenis van inheemsche instituten en phenomena reconstrueeren naar hunne „internal evidence", d. w. z. een interpretatie geven zonder behulp van feiten die elders worden opgemerkt. Hij licht dit uitvoerig toe in zijn VIIe Hoofdstuk o. a. met zijn geleverde studie van de Peyote-eeredienst bij de Winnebago. Wanneer men zulk eene methode echter nauwkeurig onder de loupe neemt, zal blijken dat zij nauwelijks dezen naam verdient, tenzij als opzettelijke ontkenning van diffusionistische vergelijkingsmethoden. Immers een „evidence" is en kan niet anders zijn dan een subjectieve waardeering, welke het resultaat is van een complex van overwegingen, die op haar beurt hetzij van psychologischen, hetzij van sociologischen, van statistischen, van zuiver logischen of van historischen aard zijn (waarbij nog zooveel categorieën zijn te voegen als men zelf wil). Het aanprijzen van zulke „methode" door den Schr. is dan ook moeilijk te rijmen met het door hem gepretendeerd standpunt alsof zijn interpretatie zuiver historisch zou zijn en stelt ten slotte in het

[1]) Ook Margareth Mead en Ruth Benedict, beiden jongere Amerikaansche publicisten, over wier werk wij ons nog onvoldoende een oordeel kunnen veroorloven, worden genoemd. Het wil ons voorkomen dat aan eerstgenoemde wel een ietwat te groote aandacht in Radins boek toevalt Beiden publiceeren in *The American Anthropologist*.

licht de onhoudbaarheid van dit orthodox standpunt. Het menschelijk vernuft dat tracht een verklaring van een verschijnsel te vinden is noch een zuiver psychologisch noch een zuiver historisch registreerend instrument, maar het corrigeert zich zelf automatisch op alle sophismen die het gevolg zijn van een of andere eenzijdigheid. Aldus is de functie van het gezond verstand, van de *common sense*. Een wetenschappelijk onderzoeker zal dan deze common sense voeden door een zoo diep en zuiver mogelijk doordringen in alle zusterwetenschappen. Geen wetenschap wijst hij dogmatisch af en wanneer daar dan nog bij komt een grondige ervaring, hebben wij een bruikbaar arbeider.

De fout van Radin schijnt mij toe deze te zijn dat hij aan historie, sociologie, psychologie enz. elk de waarde toekent van een *absolute* beschouwingswijze, terwijl in werkelijkheid deze categorieën specialisaties of afsplitsingen zijn van de algemeene wijsbegeerte. Maar al te dikwijls wordt deze fout begaan (o. a. door verscheidene psychoanalytici), voorbij te zien dat de *indeeling* der wetenschappen geen verdere beteekenis heeft dan die van een kunstmatig hulpmiddel om de verschijnselen op een praktische, speciale, wijze te onderzoeken, maar dat diezelfde verschijnselen zich ook in ander licht laten beschouwen en dat de ware maatstaf in laatste instantie blijft de volledige mensch, begaafd met intuitie en rede; de mensch wiens geest synthetisch is. Geen conscientieus onderzoeker zal zich aan banden kunnen leggen van historie alleen of van psychologie alleen, maar zal noodzakelijkerwijs combineeren en mocht zijn aard eenzijdig zijn, dan zullen anderen hem hierop corrigeeren.

Waar het in wetenschap steeds op aankomt is dat men zijn argumenten eerlijk en bewust zal weten te verantwoorden. Het moet gezegd, dat Radin in zijn veldwerk aan dit postulaat stellig voldoet en zich *praktisch* geenszins de beperkingen van een strikt historische methode heeft opgelegd. Maar — men moge er genoegen in scheppen Boas en Malinowski en vele anderen scientists te noemen en niet ethnologen — ook zij hebben aan de wetenschap hun bijdragen geleverd, waarvan de eigen waarde niet valt te ontkennen.

C. T. BERTLING.

